عبد السلام بنعبد العالي

منطق الخلل

دار توبقال للنشر

عبد السلام بنعبد العالي

منطق الخلل

دار توبقال للنشر

عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار
بلفدير، الدارالبيضاء 20300 - المغرب
الهاتف / الفاكس : 022.34.23.23 (212) - 022.40.40.38 (212)
الموقع : www.toubkal.ma البريد الإلكتروني : contact@toubkal.ma

تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
ملتقى

الطبعة الأولى 2007

الإيداع القانوني رقم : 2007/0227

ردمك 5-14-496-9954

إلى العزيز
محمد إبراهيم بوعلو

1. منطق النظام ومنطق الخلل

في نهاية السبعينات أصدر العالم الفيزيائي ايلياس بريغوجين، الحائز على جائزة نوبل لسنة 1977 مؤلفا بعنوان **الرابطة الجديدة**.يشير هذا الاسم إلى اتجاه إبيستيمولوجي يضم علماء يشتغلون في ميادين متنوعة كالكيمياء والبيولوجيا والاقتصاد والمعلوميات، ويرى أن النمط الكلاسيكي في البحث العلمي، إذ يقصر الظواهر القابلة للدراسة على تلك التي تتصف بالتوازن والنظام واللامفاجأة، لا يستطيع أن يدرس إلا «المنظومات المغلقة»، ويقصي، تبعا لذلك، حالات الانقلاب والتحول السريع والانفجار.

هذا ما يفسر، في نظر أصحاب هذا الاتجاه، كوننا أصبحنا اليوم عاجزين عن فهم هذه الظواهر التي غدت تطبع عالمنا المعاصر، والتي تظهر لنا كما لو أنها تخرج عن المعقولية لما تتصف به من خلل ومباغتة. إن هذه الظواهر «الشاذة» كانت تعتبر استثناء، أما اليوم فإنها تكاثرت إلى حد أنها أصبحت تمثل «القاعدة». وهي تطال مختلف المجالات من تقلبات الجو

إلى انحلال الدول والكساد الاقتصادي والهزات الاجتماعية والثقافية. ولعل سبب هذا التكاثر يرجع لعاملين أساسيين: التحولات الكونية العظمى من جهة، وتقدم أدوات الرصد والقياس.

عوضا عن اتهام الموضوع العلمي بالشذوذ والخلل واللامعقول يوجه دعاة «الرابطة الجديدة» الاتهام إلى أدوات المعرفة والجهاز المفاهيمي الذي تقوم عليه، وهم يتهمون بذلك نمط العلم الكلاسيكي، ويعتبرون أنه انتهى إلى باب مسدود. كما ينتقدون العقلانية التقليدية لكونها تماهي بين العقل والتوازن والاستقرار والنظام واللامفاجأة، فترمي، تبعا لذلك، بمجموعة من الظواهر في هوة اللامعقول.

لا يكفي والحالة هذه أن نعزو عجزنا عن فهم ما غدا عالمنا يعرفه من تحولات كبرى إلى عوامل إيديولوجية ونقول إن ذلك راجع لانهيار النظام العالمي «القديم» وتفكك المعسكر الشيوعي، ولما أصاب منظومتنا الفكرية التي ركنا إليها لمدة غير قصيرة من ارتجاج، لا يكفي كل ذلك مادام العجز يطال حتى الظواهر الطبيعية التي غدت عقلانيتنا التقليدية أمامها مندهشة إن لم نقل عاجزة. وها هي الكوارث الطبيعية التي شهدناها منذ قريب، وفي مختلف أنحاء المعمور تؤكد ذلك وتدعونا، بالتالي، أن نعيد النظر في جهازنا المفاهيمي، وفي المماهاة التي نضعها بين العقل والمنطق والتوازن والنظام.

2. هي الحرب... إنما بشكل جديد؟

ما هو وجه الشبه الذي جمع العمليتين اللتين أخذتا باهتمامنا

أزيد من أسبوعين: اختطاف الصحافيين الفرنسيين، واحتجاز الرهائن في روسيا؟

إذا غضضنا الطرف عن المأساة التي انتهت بها العملية الروسية، والطريقة «الروسية» التي حل بها المشكل، والوجه «الإيجابي» الذي يظهر أن العملية الفرنسية ستنتهي به، فإننا نستطيع أن نقول إن ما جمع بين العمليتين، إضافة إلى الاشتراك في الوقت، هو ما يطبع الحروب التي غدت تميز عصرنا.

الخاصية الأولى التي تتميز بها الحرب في شكلها الجديد هو طابعها الغامض. فهي حرب ضد مجهول، حرب يطبعها المجهول: يتجلى ذلك أولا في وجهها المباغت. فالعمليات التي تنطوي عليها لا يمكن التنبؤ بها والتخطيط لها.

ثم هي أساسا حرب مع المجهول: فـ«العدو» هنا لا يرى ولا يعرف. قد يتفاوض معه وقد «يحاور»، إلا أنه يظل مجهولا. وهي حرب لا تستهدف إلا ذاتها: فغالبا ما تنتهي العمليات التي تنطوي عليها دون تحقيق مطالب ولا وصول إلى غاية. فكأنما هي تحدث كي تحدث، تحدث لذاتها. كتب فيريليو: «أن «الإرهابيين»، رغم المسحة الدينية التي تطبع معاركهم، فهم لا يطالبون بشيء، لا يستهدفون شيئا، اللهم النهاية، بما فيها نهايتهم هم أنفسهم». وهو ينبهنا أننا لا ينبغي أن نرى في هذه النهاية نهاية التاريخ كما قيل، وكما يقال، وإنما نهاية الجغرافية: ذلك أن ما يميز عصرنا، في نظره، هو اتحاد المكان والزمان، وحدة الزمان والمكان. فالحرب اليوم تتم في فضاء مغلق هو المدينة. لقد غدت ميادين الحروب مغلقة، وحلت الميتروستراتيجيا محل الجيوستراتيجيا. وربما لهذا السبب نسمع اليوم عن المدن خلال الحروب: نسمع عن مدن العراق مدينة مدينة أكثر مما نسمع عن العراق ذاته. وحتى حينما

يعلن عن إمكانية وقوع عمليات «إرهابية» فإن فكرنا ينصرف نحو لندن وروما وباريس وطوكيو ونيويورك أكثر مما ينصرف نحو بلدان بعينها. إنها إذا حرب بدون ميادين، وربما هي أيضا حرب بدون استراتيجيات ولا تدبير، وقد اتضح لنا ذلك من خلال الحل الروسي للعملية الأخيرة. ذلك أن العمليات الإرهابية لا تمتد في الزمان، وهي أقرب إلى الانقلاب منها إلى الحرب. فكأنما هي مجرد أحداث طارئة، أحداث عارضة.

وأخيرا، بل أولا وقبل كل شيء، هي حرب إعلامية. لا يعني ذلك أنها تعتمد الدعاية الإعلامية، وإنما أن الإعلام يشكل أداتها الأساسية، مثلما أن الطاقة تشكل أداة الحروب العظمى السابقة. إلى حد أننا يمكن أن نقول إنه لولا الإعلام لما كان هناك معنى للعمليات الإرهابية، لما كانت هناك عمليات من هذا القبيل، لأن من يقوم بها يعلم أننا سننشد إلى شاشاتنا بمجرد أن يعلن هو عنها -وغالبا ما يكون ذلك عن طريق بلاغ تلفيزيوني- ونتتبع تطوراتها ونراها، أو على الأصح، نرى الصور ونسمع الأخبار المتضاربة التي تنقلها وسائل الإعلام كي تفقدنا قدرتنا على إدراك الواقع، أو على الأصح، كي تصنع لنا الوقائع التي نعلق بها، والأحداث التي ننشد إليها.

3. شاهدت الإرهاب

مساء أحد الآحاد، كنت أشاهد على الشاشة إحدى مباريات البطولة الإسبانية، وبطبيعة الحال، ككل مباراة من هذا النوع، امتلأت المدرجات عن آخرها، وانتظم الجمهور الإسباني الذي لا يحيد به حماسه وحيويته عادة عن الانضباط. كان كل شيء في غاية التنظيم جمهورا ولعبا وتحكيما. فجأة، بينما لم

تتبق للمباراة إلا دقائق معدودة، رأينا أحدهم ينادي الحكم الذي هرول نحوه وهو يضبط ساعته. وبعد أن استمع إلى بضع كلمات، أشار إلى اللاعبين بتوقيف المباراة، في الوقت الذي نودي على الجمهور بالمغادرة. وما هي إلا بضع دقائق حتى كان كل شيء قد توقف: المباراة واللعب والجمهور والساعة والنظام.

لم يكن من السهل علي أن أفهم بالسرعة نفسها كل ما جرى.تعذر علي أولا الانتقال بذهني من زمن في غاية الضبط والمعقولية كانت فيه عين الحكم لا تزيغ عن ساعته، إلى زمن «التراخي» الذي يظهر أنه لا يسير لا وفق الساعة ولا العقل ولا النظام. لكنني استغربت كذلك لانضباط الجمهور الإسباني وقت المغادرة: لقد بدا كما لو أنه قد اعتاد هذا النوع من الخلل، اعتاد أن يغدو نظام الأشياء قابلا للتوقف في أية لحظة. لكن ما أفزعني أكثر هو أنه بدا لي أنني قد «شاهدت «الإرهاب» بلحمه ودمه». صحيح أنني لم أر أجسادا متناثرة، ولا دماء مسكوبة، لكنني شاهدت الإرهاب، وفهمت، ربما لأول مرة معناه، وأدركت لماذا لم تستطع أن تقنعني كل التحديدات القانونية والفلسفية والسياسية التي حاولت مختلف الملتقيات حول هذا «المفهوم» أن تحدده بها. بل بدا لي كذلك أنني، ربما لأول مرة، أدرك معنى «المعنى» كما حدده ج. دولوز.

لقد سبق لهذا الفيلسوف الفرنسي الراحل أن أعطى معنى جديدا لـ«المعنى». فلم يجعله، في قضية، ما يشير إلى واقعة، أو ما يعبر عن رأي أو فكرة، أو ما يدل على إثبات. بل إنه أعطى القضية بعدا رابعا وجعل المعنى حدثا و«بخارا لاجسمانيا لطيفا» يطفو في الحدود الفاصلة بين الكلمات والأشياء، على أنه ما يقال عن الشيء وما يحدث له. ذلك أن المعنى لا يقال دون أن

يحدث، والحدث لا يحصل دون أن يقال.

اتضح لي إذاً أن الإرهاب ليس واقعة سيكولوجية، وإحساسا يحل في باطن النفس ويعيش في الأذهان، لكنه كذلك ليس واقعة مادية، إنه لا يقطن الأشياء. كما أنه لا يسكن الخطاب، ولا يتحدد تحديدا لفظيا. إنه ليس كلمات ولا أشياء.

إنه معنى-حدث، هو ذلك الذي دخل الميدان كي «يُشاهد»، أو كما تقول العبارة الفرنسية، «كي يعطي نفسه في مشهد»، لكن ليس كمباراة تضبطها عقارب الساعة، بل كعلامة على أن نظام الأشياء أصبح قابلا في أية لحظة لأن يهتز ويتخلخل.

4. «كان علينا أن ندمّر تلك المدينة إنقاذا لها»

أظهرت معارك الفلوجة مرة أخرى، وربما أخفت كذلك، أن لا فرق مطلقا بين ما يقوم به الجنود الأمريكيون، أو ما يمكن أن يقوموا به، وبين ما يقوم به من يسمّون إرهابيين. مرة أخرى يتم «القضاء» على الظلم والعنف بإضافة ظلم أكثر ظلما، وعنف أشدّ عنفا. مرة أخرى يتم إعطاء معنى للأشياء بالزيادة في اللامعنى.

وهنا لا بد، بطبيعة الحال، أن يرفض الفكر «التفكير في ما يعمل»، فيأخذ في توليد «المعاني» لإضفائها على الواقع الخالي من المعنى. وهذا الرفض يتخذ طرقا متعددة، طرقا ملتوية تخفيه كرفض وتغلفه.

من بين هاته «الطرق» المجاز اللفظي والبيان اللغوي، وتوليد العبارات التي، من شدة فصاحتها، ومن كثرة ما تردّد وتلاك، تنتهي بأن تقنع قائلها مثلما تقنع من تتوجّه إليه.

بيد أن الصياغة اللغوية الناجحة، والعبارة الموفّقة، والتملك الوهميّ للمعنى لا يدل فحسب على، وإنما يسهم هو كذلك في الانفصال عن الواقع، والزّيادة من لامعناه. هنا يكون ثمن البلاغة اللفظية تضحية مضاعفة بواقعية العالم، واستلابا مزدوجا بالنسبة للواقع.

لكن، وفضلا عن هذا، عندما ينسلخ الفكر عن جذوره الواقعية، فانه لابد وأن ينفصل عن جذوره الأخلاقية. وهكذا يترجم الاستلاب الواقعي باستلاب أخلاقي، لأنه يكون استلابا بالنسبة للبعد الإنساني للواقع.

حينئذ تكتمل الحلقة، فيغدو المجاز الذي كان يود أن يتستر على اللامعنى الأوّلي مولّدا للامعنى جديد، وتغدو اللغة المجازية، في هذا المجال عنيفة بمعنى مزدوج.

تعطينا حنه آرندت في كتابها **من الكذب إلى العنف** أمثلة كثيرة مستقاة من الحياة السياسية المعاصرة، عن هاته اللغة المجازية، بل حتى عن التفكير الذي يعتمده المنطق الصوري والتجريد الرياضي، وما يتخذانه من ترجمة فعلية في الميدان «في شكل حلول مثل التهجير الجماعي للسكان وهدم المدن والقرى، واستعمال النابالم». هذه الترجمة تجد التعبير الكاريكاتوري عنها في عبارة ذلك الضابط الأمريكي الذي، بعد أن انتهى من التدمير التام لمدينة بكاملها جنوب فيتنام، استخلص قائلا: «كان علينا أن ندمّر تلك المدينة إنقاذا لها».

5. منطق الإرهاب

يبدو من غير المنطقي الحديث عن منطق للإرهاب، ما دام الإرهاب هو بلا منازع مجال اللامنطق واللامعقول. فالعمليات

التي يكون من ورائها لا يبدو أنها تخضع لمنطق أو تهدف إلى غاية. وهي لا تجد تبريرها لا في ما يتولد عنها ولا في ما تتوخاه. فلا يمكن بأية حال أن يكون قتل الأبرياء مبرّراً أو مبرراً لشيء غيره. اللهم إن كان المقصود هو الخلل ذاته، واللامعقول عينه، والطعن في «نظام» الأشياء والعقل ذاته. حينئذ ربما يمكن للإرهاب أن يفهم من غير أن يتفهم.

سعيا وراء هذا الفهم ربما ينبغي ألا نخلط بين الإرهاب وبين كل أشكال المقاومة التي عرفها التاريخ المعاصر، وخصوصا النضالات التي ميزت حركات التحرر ضد الاستعمار السياسي. فإضافة إلى أن تلك النضالات تقوم على رؤية إلى التاريخ وإلى الإنسان تبرر الأفعال وتعطيها معانيها، فان الإرهاب يرتبط بصفة جوهرية بما استجد في حياتنا المعاصرة وعلى الخصوص بازدهار الإعلام.

من بين ما روته المختطفة الفرنسية فلورنس أوبنان، بعد إطلاق سراحها، أن المختطفين جاؤوها يوم شرع الإعلام الفرنسي يبث صورتها، هي ورفيقها حسين، على شاشات التلفزيون، وخصوصا على القناة الدولية TV5 ليروها الصورة أولا، و«ليشكروها»، كما تروي هي بطريقتها الساخرة، على نجاح العملية لأنها قد أدت الغرض وحققت الغاية المتوخاة، وهي ظهور صورة المختطفة على الشاشة.

هذا الربط بين العمليات الإرهابية وبين الإعلام لا يكفي أن ينظر إليه في جانبه الدعائي، فهذه العمليات لا تعتمد الإعلام دعايةً فحسب، وإنما هو يشكل أداتها الأساسية، مثلما أن الطاقة، بمختلف أشكالها شكلت وتشكل أداة الحروب التقليدية، إلى حد أننا يمكن أن نقول انه لولا الإعلام لما كان هناك معنى لتلك

العمليات، بل ربما لما كانت هناك عمليات من هذا القبيل.

لعل هذا ما يفسر أن الهدف من وراء تلك العمليات لا يجد تفسيره خارج العمليات ذاتها. فكأنما هي تحدث كي تظهر على الشاشة، تحدث كي تحدث، تحدث لذاتها. وقد سبق لفيريليو أن بيّن أنه رغم المسحة الدينية التي تطبع عمليات الإرهابيين، إلا أنهم لا يطالبون بشيء من ورائها، لا يستهدفون شيئا، اللهم النهاية، بما فيها نهايتهم هم أنفسهم.

بهذا المعنى ربما لا يصح الحديث عن ايديولوجية من وراء تلك العمليات، ما دامت الايديولوجية هي أصلا فهما معينا لمنطق التاريخ وتنبؤا بغايته وتخطيطا للدفع بحركته. إلا أن الإرهابي ليس كل هذا. فهو لا يصنع التاريخ وأحداثه، وإنما يتسبب في عثراته. وربما كان كل هدفه هو إحداث هذه العثرات، وخلخلة نظام الأشياء ومنطق التاريخ، بل المنطق وكفى، كي يجعلنا نعيش حالة طوارئ دائمة، في انتظار ما قد يعلن عنه من عمليات ما يفتأ موعدها يتأخر، ومكانها يتبدل.

6. توتاليتارية الإعلام

كتبت حنة آرندت: «إن الفاعل الذي كان وراء التوتاليتارية ليس النازي المتشنج، ولا الشيوعي المتعصب، وإنما الفرد الذي لم يعد يفرق بين الواقع والوهم، ولا بين الصواب والخطأ.» إنه الفرد الذي فقد القدرة على إدراك حقيقة التجربة الواقعية، الفرد الذي لم يعد في إمكانه أن يستشعر حقيقة العالم الواقعي، ولا معنى ما يتم فيه، وارتباطا بذلك، الفرد الذي أصبح عاجزا عن تحديد صحة الخطابات حول العالم ومعناها. إنه إذا الفرد الذي غدا مستعدا لأن يتقبل أي خطاب حول العالم، الفرد الذي فقد

القدرة على التفرقة والتمييز، الفرد الذي فقد حس الاختلاف، أي الذي أصبح يضع الأمور في سلة واحدة، أصبح يسوي بين كل الأمور، يسوي بين الكل، الفرد الكلياني.

ليست الكليانية إذاً إيديولوجية بعينها، ليست منظومة من الأفكار، ليست «رؤية للعالم» هي النازية أو الشيوعية، وإنما هي موقف للفرد، موقف للفكر. إنها وضعية للفكر وليست مجموعة من الأفكار، الوضعية التي يفقد فيها الفكر القدرة على تمييز الواقع عما عداه، الوضعية التي يفقد فيها الواقع واقعيته.

كتبت آرندت هذا الكلام لتبين أن أصول الكليانية تتجاوز ظهور تيارات بعينها مثل النازية أو الشيوعية، وأنها تمتد إلى ما قبل ذلك بكثير. ومع ذلك فربما كان هذا التحديد يصدق بالأولى على وضعنا المعاصر، مع فارق أساس، وهو أن الفاعل الذي يكمن وراء التوتاليتارية هنا هو الإعلام.

الإعلام هو الأداة الأساسية التي تجعل الواقع اليوم يفقد واقعيته، إنه هو الذي يكمن وراء الوضعية التي تجعل الواقع اليوم يتلبس الوهم، تجعله يتحول إلى مشهد، إلى فرجة، إلى سينما، بحيث تغدو الشاشة صورة عن الواقع، تغدو الواقع ذاته في مباشرته وحيويته وحياته. وتصبح الأحداث الجسام وقائع متنوعة Faits divers تتكرر وتجتر مع ما يتولد عن ذلك من تهوين للأهوال Banalisation بحيث يغدو ارتكاب الفظاعات، وقتل المئات، وانتهاك الحقوق، واقتراف الجرائم من الأمور المعتادة المألوفة، وتصبح صور الجثث المكدسة، والأشلاء المتناثرة، والبيوت المهدمة، والحرائق المهولة وكل ما تخلفه الحروب والكوارث الكبرى مشاهد معتادة، وأمورا مقبولة بل واقعا يوميا. الشيء الذي يجعل الفرد يفقد حس التمييز بين ما ينبغي

أن يفعل، وما لا ينبغي، ما يمكن أن يقبل، وما لا يمكن، ما ينبغي أن يقال وما لا ينبغي، ما يلزم أن يستنكر، وما لا يلزم، ما يبعث على الألم، وما لا يبعث، ما يلهب المشاعر، وما... لا عجب أن تستوي الأمور فيغدو الوهم واقعا، والشر خيرا والواقعي سرياليا.

7. الوحل«ة»

نبه كثير من المعلقين إلى أن إعصار كاترينا كشف عن وجه آخر للولايات المتحدة يشكل نقيض الصورة التي بدت عليها حتى الآن. فمقابل النظام والثراء والقوة والتمكن والتضامن، تبين، بعد الإعصار، أن الولايات المتحدة هي أيضا فوضى وعوز وضعف وعجز وتمييز عنصري. وهكذا فقد فضحت الطبيعة ما أخفته السياسة. وتبدى، ربما حتى للأميركيين أنفسهم، أنهم غير ما كانوا يظنون. فهم أيضا يمكن أن يكونوا ضحايا، وهم أيضا قد يتلقون المعونة، وهم أيضا قد يعاملون بغير عدل، وهم أيضا يمكن أن يصبحوا، بين عشية وضحاها، «مجتمعا» لا يخضع إلا لشريعة الغاب.

ليس هذا الإعصار، بطبيعة الحال، أول إعصار تعرفه الولايات المتحدة. لكنه ربما كان أول إعصار بهذا الحجم يأتي بعد أن سادت الصورة بأن الولايات المتحدة هي القوة التي لا تقهر، وبعد أن صار بإمكان الفضائيات أن تنقل الصور إلى جميع أنحاء العالم.

لكن، هل صحيح أن هذا الوجه الآخر كان غائبا محتاجا إلى رياح بهذه القوة كي تنفض عنه غباره؟ ألم نتبين العجز عن التدبير نفسه، والحيرة ذاتها، والفوضى عينها مباشرة بعد احتلال

العراق؟ فكثير من الأمور التي أعقبت الاحتلال بدا وكأنه فاجأ المحتل، كأنه كان عاجزا عن التنبؤ به. بل إن تدبير الأمور بعد الحرب،لم يبن عن قوة أو حنكة وتبصر بقدر ما كشف عن التذبذب والفوضى والحيرة.

لطالما نبه الفرنسيون الرئيس الأميركي، قبل الاحتلال، إلى خطورة «المستنقع» العراقي وحذروه من «الوحل» الذي تخلفه آبار البترول، إلا أنه ظل يوهم نفسه ومن أعطوه أصواتهم بأنه متمكن من أمره، متحكم في اللعبة، ضابط لقواعدها. غير أن مياه الإعصار جاءت لتغرقه في «وحل» آخر كشف زيف تلك الأوهام وأظهر الأوجه المتناقضة للواقع الأميركي.

8. الإرهاب ومفعوله ثقافيا

ما أكثر ما يكتب عن الإرهاب. فما ان تتم عملية من عملياته حتى تتحرك الأقلام كي تحلل وتستنتج وتتقصى الأسباب وتستخلص العبر. إلا أن ما نلحظه هو اقتصار ما يكتب على الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية لتلك العمليات، مع إغفال شديد للجانب الثقافي، بل إغفال لـ«الثقافي» بصفة عامة.

قد يظهر هذا الإغفال للوهلة الأولى مجرد إرجاء، إذ أن من المعروف أن التحليل الثقافي يفترض بعدا ومسافة زمنية، و«اختمارا» ونضجا فكريا. فالفكر لا يتحرك إلا بعد حين، وهو ينتظر زوال الدهشة ومرور ما يفاجئ. إلا أن ما نلحظه هو طول هذا الانتظار الذي غالبا ما يتحول نسيانا، مما يجعلنا نفترض أن إغفال الجانب النظري ليس مجرد تأجيل أو إهمال من جانب

المحللين، وإنما هو نتيجة من نتائج الإرهاب، إن لم يكن هدفا من أهدافه.

إن العمليات الإرهابية، لهول ما تسببه، ولما لطبيعتها من مباغتة، تجعل المحللين أكثر انشدادا إلى الوقائع الجزئية. بل إنها تجعل كل تحليل نظري يبدو من قبيل الترف الفكري، وقد تجعل «الثقافي» ذاته يبدو ثانويا إذا قيس بقوة «السياسي».

لعل هذا ما يفسر كون الصفحات الثقافية والفكرية في مختلف صحفنا الجادة غدت شبيهة في عناوينها وموضوعاتها وتحليلاتها أشد الشبه بالصفحات السياسية و«الأحداثية»، حتى أننا أصبحنا لا نكاد نميز بين صفحة وأخرى.

المفعول الثقافي للإرهاب إذاً هو أنه، إذ يجعل المحلل أكثر انشدادا إلى «الواقع» اليومي، وأكثر التصاقا بالأحداث الجزئية، فهو يمحو عن الثقافي كل قيمة، ويجعل الفكر مجرد ترف وكمال، ويرجئ السؤال إلى حين...

9. أزمة معرفة، أم أزمة فكر؟

شاءت الصدف أن يكون لقاؤنا مع «الأكاديمية الألمانية للغة والشعر» مواقتا لمعرض الكتاب في فرانكفورت، وأن نعقد حوارا مع بعض أعضائها في الوقت الذي انعقدت فيه جلسات متعددة ومتنوعة خلال المعرض كتب عنها الكثير.

ما أثارني في ما كتب عن تلك الجلسات هو التشخيص الذي تم لتلك الحوارات من طرف المعلقين العرب. لقد بدا كما لو أن مختلف الجلسات طبعها سوء تفاهم تزداد حدته أو تقل، لكنه يجد تفسيره أساسا، لا في اختلاف ثقافي وإنما في تفاوت

معرفي. وهكذا عزي التعثر الذي طبع معظم الجلسات إلى عدم تكافؤ بين المشاركين، وإلى كون المتحاور معهم أشد قربا من المعرفة والعلم والعصر، وأكثر انفتاحا على الحداثة الشعرية والنقدية والفكرية. فهم يتكلمون من موقع مرتاح، موقع العارف المتمكّن من موضوعه، المحيط بقضاياه، المطمئن إلى معارفه.

إلا أنني، على الأقل مع بعض أعضاء الأكاديمية الذين تحاورنا معهم، لم ألمس هذا الارتياح، ولم أستشعر هذه الطمأنينة. ولربما كان العكس هو الأصح. فلقد أثارت انتباهي كلمة كانت هي الأكثر ترددا خلال اللقاء، هي كلمة «أزمة». لقد كان جل أعضاء الأكاديمية لا يفتئون يرددون خلال تدخلاتهم عبارة «قبل الأزمة». كلما تقدم النقاش في نقطة بعينها، كان شعور بالعجز أمام «شيء ما» يطبع التحليلات، ويعرقل الحوار، بل ويوقف التفكير، وهذا مهما كان الموضوع المتحاور حوله سواء أتعلق بوضعية الشعر أو النقد أو الفكر.

إلا أن المفارقة هنا هو أننا كنا نحس جميعا أن النقطة التي يتعثر عندها الحوار، ويحار عندها الفكر هي بالضبط النقطة التي كنا نلتقي عندها، هي النقطة التي كانت تسوي بين «جهلنا» ومعارفهم، وتجمع بين تقليدنا وحداثتهم، هي النقطة التي كنا نشعر عندها بضرورة الحوار وجدواه. لقد كنا نشعر أن المسافة بيننا تزداد قربا كلما ازددنا بعدا، لا عن بعضنا البعض، وإنما عن ذواتنا. كان كل منا يزداد قربا من الآخر كلما ازداد بعدا عن نفسه.

فكأن صعوبة الحوار، أو تعثره لم يكونا راجعين لاختلاف ثقافي، ولا بالأولى لتفاوت معرفي، وإنما لسبب أنطلوجي إن صح التعبير. فالأزمة التي يتحدثون عنها ليست أزمة معرفة،

ولا هي أزمة ثقافة بعينها، وإنما أزمة الثقافة، أزمة الفكر المعاصر، أزمة الكائن المعاصر، أزمة الحداثة. النقطة التي كان يتبلور عندها التعثر، و«يتوقف» عندها الحوار لم تكن لتفرق بين المتحاورين، وإنما بين الفكر وبداهاته، بين الفكر ومسبقاته، بين الفكر الغارق في التقليد، وذاك الذي يسعى للتفتح على الحداثة، أو لنقل بين الفكر ونفسه، بين الفكر وبين ذاته وهو يسعى للانفصال عنها.

فكأن لقاءنا الحقيقي معهم لم يكن له أن يتم إلا عند نقطة افتراق، واتصالنا بهم وتواصلنا معهم لم يكن له أن يتم إلا عند نقطة انفصال، نقطة تأزم وتأزيم، عندها يتحرر الفكر من يقينياته، ويتخلص من مسبقا ته، ويتخفف من حقائقه.إنها النقطة التي نغدو فيها في الهم سواء، وليس أي هم ،إنه الهم الفكري «الذي تتحول فيه الأشياء التي تبدو معروفة إلى أشياء تكون أهلا للمساءلة» على حد تعبير هايدغر.

10. جيل «الوعي الشقي»

ترتفع هذه الأيام أصوات مثقفين من عيار غير خفيف، أمثال جمال الغيطاني وأحمد عبد المعطي حجازي وأنور عبد الملك، لتدق ناقوس الخطر، ولتستنكر الحال التي آلت إليها الأوضاع وصارت إليها الثقافة.

تنتمي هذه الأسماء إلى جيل «نما ونشأ على أن الهم العام خاص وخاص جدا»، جيل كان يعتبر أن قضاياه هي قضايا الوطن، وكان يضحي بحاضره من أجل غد أفضل تتحقق فيه «عدالة اجتماعية في حد أدنى»، وتضمن فيه «حقوق الإنسان في صورتها الأولى».

لا نستطيع أن نتمثل بسهولة المعاناة التي يعيشها هذا الجيل ولا مدى «شقاء وعيه» عندما يدرك البون الشاسع بين ما كان يعلقه على المستقبل وبين الخلل الذي وصلت إليه الأمور حيث يعم «احتقار الشعب والاستهانة بأبنائه»، وحيث لا ينظر إلى الوطن إلا «كمصدر للثروات».

لم يكن هذا الجيل ليتساءل عمن هو المثقف، ولا ليعقد الندوة تلو الأخرى ليبحث «علاقة المثقف بالسلطة». لكنه كان يعيش حركة ثقافية فعلية، حركة تشكل سلطة ضد السلطة، حركة مغروسة في المجتمع، تحلم بأحلامه، وتفصح عن رغباته، وتعبر عن مطامحه، وتنطق لغته.

كانت الثقافة بالنسبة لهذا الجيل إذاً «عادات وسلوكا وأذواقا»، ولم تكن قط «مهرجانات ومؤتمرات وندوات»، كانت إبداعا ونقدا ونضالا طبقيا على مستوى الفكر. وخير ما أسدته وزارات الثقافة لهذا الجيل هو أنها «لم تكن لتهتم بالثقافة»، فلم تجعل منها شأنا مؤسسيا. لذا أخلت المكان للمثقفين ولإبداعاتهم ونضالاتهم الفكرية.

أما اليوم، فعندما غدت الثقافة «وظائف ومكاتب» أبرزت إلى الواجهة «مثقفين» عاجزين أن يكونوا في مستوى ماضيهم، فأحرى أن يتطلعوا إلى المستقبل، وأن يبدعوا ثقافة.

11. فرنسا وأزمة الهوية

كان الرئيس الفرنسي الحالي قد أكد، بعد حصول الفريق الفرنسي على مونديال 1998، و خلال حفلات 14 تموز الموالي لذلك المونديال، أن ما يصنع «الهوية» الفرنسية، بل تاريخ فرنسا، ومن يدافع عن علمها وحريتها ووطنها ومرماها ليس الفرنسيين

ذوي الأصول الفرنسية وحدهم، بل إن الفرنسيين هوية متحركة منفتحة، وأن علم فرنسا ليس ثلاثي الألوان، بل متعددها.

آنئذ كان زين الدين زيدان رجل الساعة، وكان سكان الضواحي أكبر مستفيد معنوي من الانتصار. فكأنما كانوا قد حصلوا على بطائق هوية جديدة تؤكد أنهم فرنسيون على رغم أصولهم.

أوضحت الأحداث الأخيرة بما لا يدع الشك أن هذا الشعور كان عابرا، بل زائفا، وأن فرحة الانتصار كانت تحجب حقائق أخرى أقل نصاعة وبهاء.

أول ما أظهرته هذه الأحداث أن المجتمع الفرنسي يرفض رفضا عنيدا تغيير بنيته، وأنه، حتى إن كان يقبل «اندماج» هؤلاء، إلا أنه يشترط عليهم أن يتخلصوا من كل أثر لهوياتهم الأصلية، وأن يغيروا، لا ألوان بشرتهم، وإنما على الأقل ألوان ثقافاتهم. وما عزلهم في ضواحي لها حدود ثقافية واجتماعية بل وجغرافية، إلا تأكيد لهذا المفهوم عن الاندماج.

لا تنحل المسألة إذاً إلى تناقضات اجتماعية وخلافات سياسية، وإنما تتعدى ذلك لتغدو قضية هوية. وهذا يتأكد سواء في الخطاب اليميني أو اليساري الذي يتحاشى بشكل صارخ استعمال ألفاظ مثل الوطن أو الأمة ليقتصر على لفظ الجمهورية ومشتقاته.

لكن من الذي يعاني من أزمة الهوية هاته؟ بالتأكيد ليس المهمشين وحدهم. فسؤال الهوية مطروح اليوم على الطرفين: على المركز وعلى الضواحي، على ذوي الأصول الفرنسية «القحة»، وعلى ما عداهم. فكأن فرنسا لم تستطع حتى الآن أن تصفي حسابها مع ذاكرتها الاستعمارية، وربما هي لم تفعل سوى

أن جرت ذيول الاستعمار إلى قلب الدولة المستعمرة. فصنعت أجيالا تنهل من ثقافة غريبة لا هي تستمد أصولها من «التراث» الفرنسي، ولا حتى من البلدان «الأصلية». إنها ثقافة أقرب، معتقدا وملبسا وموسيقى، إلى ثقافات الغيتوهات الأمريكية.

هذا ما يفسر كون حركة التمرد لم تستطع أن ترقى إلى مستوى رفع الشعارات، وإنما ظلت شغبا «أصم» يفتقر إلى الحمولة الثورية، شغبا ليس وراءه مثقفون، ولا تؤطره إيديولوجيا، بما فيها الإيديولوجية الأصولية. فرغم بعض الأحداث المتفرقة هنا وهناك، ورغم استنجاد السلطة ببعض الجمعيات الإسلامية، إلا أن ما يبدو مؤكدا أن هؤلاء المهمشين مهمشون بالمعنى المطلق: لا يحتضنهم وطن ولا حزب ولا ثقافة ولا إيديولوجيا. وهم يفتقدون لأية مؤسسة تضمهم وتتكلم باسمهم (بما فيها المؤسسة الأسروية)، أو أية لغة تعبر عن همومهم اللهم لغة الحرائق التي لا تطال مدن «المركز» ومدارسه وسياراته وحافلاته، وإنما تلتهم المدارس التي درسوا بها والحافلات التي يمتطونها.

12. هل الأمور بظواهرها؟

لم يكن الإغريق، حسب نيتشه، ليميزوا، عند الإنسان، بين ما يشكل صميم وجوده وبين ما ليس إلا مظهرا خارجيا، فهم كانوا! «سطحيين من شدة عمقهم».

هذا ما تذهب إليه أيضا حنة آرندت عندما تؤكد أن الفضيلة البشرية، بالنسبة للإغريق لم تكن لتقوم على الخاصية الفطرية أو على نية من يقوم بالعمل، كما أنها لم تكن لتتحدد بما يتمخض عن الأفعال من نتائج، وإنما كانت تتعين بأداء الفعل، والمظهر الذي يتخذه صاحبه وقت الأداء. لقد كانت الفضيلة

vertu عندهم تعادل ما يمكن أن نطلق عليه اليوم مهارة وإتقانا virtuosité.

المهارة تقارب ما بين الفعل الأخلاقي وبين صناعات الأداء والإنجاز (التي تقابل صناعات الإنتاج) مثل الرقص والتمثيل المسرحي والعزف الموسيقي: هاته الصناعات التي تظهر مهاراتها أمام نظارة وحضور داخل فضاء منظم وأمام العموم.

ها هنا لا تخفي المظاهر إلا المظاهر، ولا يكون «ما يظهر» تجليا خارجيا لشيء باطني. لا تكون علاقة الوجود بالمظهر علاقة محاكاة ولا علاقة ظاهر بباطن. هنا يغدو الفعل «يبدو» هو النمط الوحيد الممكن للوعي بعالم المظاهر، أي بالعالم. عندما أقول: «يبدو لي» فلا يتعلق الأمر، والحالة هذه، باحتمال أو رجحان أو درجة من الحقيقة، وإنما بإدراك الوجود في «أعماقه». هنا يغدو الوجود مفعول المظهر. (لعل أحسن من وعى ذلك كأساس، لا للحياة السياسية الحديثة وحدها، بل ربما للحداثة الفكرية بمجملها، هو ماكيافيلي الذي أثر عنه قوله «ينبغي أن يعرف عنك أنك رجل صادق، وإلا فلن تكون موضع ثقة. وعلى أية حال فستضطر أن تكذب من حين لآخر، آنذاك سيكون بإمكانك أن تكذب بسهولة ومن موقع قوة.»).

لا مجال هنا لأخلاق المقاصد والنيات، ولكن لا مجال كذلك لأخلاق المنفعة والعواقب. إذ أن الأحكام، كما كان الجاحظ العظيم قد كتب «لا تقع إلا على ظاهر الأمور، ولم يكلف الله العباد الحكم على الباطن والعمل على النيات». فالأمور بظواهرها، والرجل «يقضى أنه لأبيه ولعله لم يلده الأب الذي ادعي إليه قط، إلا أنه مولود على فراشه، مشهور بالانتماء إليه».

13. غياب أستاذ الأجيال

الفلاسفة صنفان: صنف «نشتغل به»، وآخر «نشتغل عليه». الصنف الأول يضم المفكرين الكبار الذين ليسوا كذلك بما يعرفونه، بل ربما بما لا يعرفون. إنهم أولئك الذين يهزونك ويدفعونك إلى التفكير معهم والتفكير بهم فلا تكف عن العودة اللامتناهية إلى نصوصهم التي تخرج منها كل مرة على غير النحو الذي دخلت به. أما الصنف الثاني فهم الفلاسفة - الأساتذة الذين يفتحون لك آفاق «المعرفة» الفلسفية، ويحيطونك علما بمفاهيمها وتياراتها المتشعبة وقضاياها الشائكة.

كنت كلما سنحت لي الفرصة، ودعتني الضرورة لأشتغل على نصوص بول ريكور أحاول أن أقنع نفسي أنني أمام ذلك الصنف الأول، وأن فيلسوفنا لا يبتعد كثيرا عن أمثال هيبوليت وليفي-ستروس وليفيناس ودولوز. فهو لا يقل عن كل هؤلاء إطلاعا، بل ربما يفوق معظمهم قدرة على الجمع بين الانفتاح على الفكر الألماني المعاصر، ومتابعة ما استجد في الفلسفة التحليلية، فضلا عن متابعة دقيقة لما تعرفه فرنسا من انتاجات فلسفية. فأعماله استطاعت أن تنصبّ على فرويد وهوسرل وياسبرز وهايدغر وغادامر، مثلما نهلت من سورل وأوستين، فضلا عن اهتمامها بليفي-ستروس وليفيناس. إلا أنني، رغم الثراء المعلوماتي الذي كنت أخرج به كل مرة من صحبة تلك النصوص، لم أكن أشعر أنني خرجت منها مخالفا للنحو الذي «دخلت» به.

لم يتأكد لي صدق هذا الإحساس إلا يوم طالعت نص دريدا الذي كان قد ساهم به حول ريكور ضمن كتاب جماعي خصص له صدر السنة الماضية. لأول مرة ربما أشعر بأن دريدا،

الذي اعتدنا شطحاته وقوة نصوصه عند الكتابة عن ليفيناس أو فوكو أو ليفي- ستروس، يعترف منذ البداية بالعجز عن «مقاربة الأعمال الكثيفة والكبيرة لبول ريكور». لذا، فبدل الخوض الفلسفي في القضايا والمفاهيم، يتهرب دريدا، على غير عادته، إلى الإدلاء بشهادات عن الرجل، والتعبير عن الإعجاب بدماثة خلقه وجدية بحوثه، فيذكرنا ببعض اللحظات التي قضاها بصحبته والاستفادة من تعليقاته حول ترجمته لكتاب المعاني لهوسرل، والنصائح التي أسداها إليه للاهتمام بليفيناس. الخلاصة إذاً أن دريدا لم يستطع أن يرقى بنص ريكور إلى مستوى «الخصم» الفلسفي، مثلما فعل بنص ليفي-ستروس أو نص فوكو. وربما لا يرجع ذلك لضعف القارئ بقدر ما يعود لعدم قوة المقروء.

لعل هذا ما يفسر، في اعتقادي، غياب ريكور عن الساحة الثقافية الفرنسية، والعربية بالأولى، رغم حضوره القوي كأستاذ وكمعلم للأجيال. و ربما كان في ذلك أقرب إلى ريمون آرون منه إلى سارتر.

14. الوجود المقارن

لا شك أن الذهن سينصرف عند قراءة هذا العنوان إلى عبارات مماثلة كانت هي المتداولة في هذا المضمار، حيث كانت صفة «المقارن» تسند إلى المنهج والبحث والدراسة: فكان الحديث، في البداية، عن «الأدب المقارن»، أي تلك الدراسة التي تمكّننا من مقارنة أدب بآخر لتبيّن الفروق والوقوف على المميّزات. وانتقل الاستعمال فيما بعد إلى الحديث عن «منهج مقارن» حاول أن ينقل المقارنة من الآداب ليعمّمها على فروع

أخرى من البحث، كعلم النفس، والمباحث اللغوية، إلى أن غدت المقارنة تشمل معظم الدراسات.

إلا أن المقارنة التي تعنينا هنا يظهر أنها لم تعد محصورة في هذا النطاق «الأكاديمي»، وإنما غدت تطبع حياتنا الثقافية في مجملها، إن لم نقل وجودنا ذاته. فنحن أصبحنا لا ندرك ثقافتنا إلا بربطها، بصفة مباشرة أو غير مباشرة، بالثقافة الغربية، أو لنقل إننا لم نعد نتبيّن قيمتها إلا مقارنة بعملة صعبة: فلا نطّلع على نصّ، ولا نثير حوله الجدل، ولا نعطيه أهمية، ولا نوفه حقه من الدراسة، إلا إذا ارتبط في ذهننا بنص غربي، بل إننا لا نهتم به إلا لأن دراسات استشراقية سبق وأن ربطته بـ«معلمة» غربية: لا نقرأ حي بن يقظان إلا لأن علاقة نُسجت له مع روبنسون كروزوي، ولا رسالة الغفران إلا لما رُبطت به من علاقة مع الكوميديا الإلهية، ولا دلائل الإعجاز إلا مقارنة بسوسور، ولا المنقذ من الضلال إلا مقارنة بديكارت، ولا المقدمة إلا ارتباطا بأوغست كونت....

ويبدو أن هاته المقارنة أصبحت تذهب أبعد من هذا، فقد أخذت تحاول «ترجمة» الأجناس الأدبية ذاتها وتتساءل عما يقابل جنس «الرواية» في الأدب العربي، وما يقابل جنس «المسرح»، وما يقابل الأتوبيوغرافيا، وما يقابل L'essai، كما تتساءل هل للمقامة ما يترجمها خارج الأدب العربي، وهل «لعلم العمران» ما يضاهيه...

إلا أن ما ينبغي التأكيد عليه هو أن روح هاته المقارنة لا تحركها بالفعل دوافع ثقافية وفضول معرفي. فهي ليست من المقارنات المضيئة الكاشفة، إنها بالأولى مقارنات مُضللة حاجبة تخفي جوانب لتظهر أخرى: فقد تثير ضجةَ أسئلة حول ما لا

ينبغي أن تقام حوله ضجة، وقد تبدي اهتماما مبالغا حيث لا يلزم اهتمام، وقد تنظر إلى الموضوعات من زاوية غير تلك التي ينبغي النظر إليها من خلالها، كما أنها قد تعلي من موضوعات على حساب أخرى أولى منها بالبحث والعناية...

ذلك أن الاهتمام الذي يُعطى لهذه الموضوعات ليس وليد انشغال «ذاتي»، إنه ليس إلا صدى للاهتمام الذي أعطي لنظيراتها في الثقافة الأخرى، أي الثقافة-المعيار. لذا فإن المقارنة هنا هي أقرب إلى الإسقاط منها إلى المقارنة، وهي أبعد ما تكون عن منهج بحث أو فرع آداب أو نوع دراسة، إنها بالأولى أسلوب عيش ونمط وجود لا يرى فيه الإنسان ذاته إلا بعين الآخر، ولا يكوّن صورة عن نفسه إلا عبر الصورة التي كوّنها الآخر عنه. إنها وضعية لا يستطيع فيها الإنسان أن يدرك ذاته، ليس فقط إلا عبر الآخر ومقارنة به، وإنما إلا عن طريق الإدراك الذي للآخر له وبفضله. هي إذاً وضعية يغدو فيها الإنسان صورةَ صورة وشبحَ ظل، ويصبح فيها الوجود سيمولاكر وجود.

15. عندما تكون النسخة أرقى من الأصل

في مقال هام تحت عنوان «الأصل والترجمة» (الحياة 27/03/06)، استطاع الصديق عبده وازن أن يجمع شهادات غير قليلة تثبت كلها وجود روايات عربية «ارتقت» عندما نقلت إلى لغات أخرى، فغدا قراؤها يحبون النسخ أكثر من حبهم للأصول، «لأن هذه الروايات، عندما نقلت إلى الفرنسية أو الإنجليزية أو الألمانية، أصبحت أقل أخطاء وركاكة، وأشد كثافة وسلاسة.»

السؤال الأساس الذي تطرحه هذه «الظاهرة» هو: هل يتعلق الأمر بتهاون الكاتب العربي واستهتاره بقواعد اللغة،

وعدم احترامه للقواعد و«الأصول»؟أم أن المسألة تعود لـ «فعل» الترجمة وكونها قادرة أن تذهب بخيانتها لأصولها إلى حد أن تغدو أكثر وفاء؟

محاولة لتحديد السؤال ربما ينبغي أن نخرج عن سياقنا العربي كي نبتعد عن طرح القضية ضمن رؤية تتشبث باحترام «الأصول»، فنتساءل عما إذا كانت «الظاهرة» أكثر شمولا، وعما إذا كان الأمر يحصل مع نصوص أخرى ولغات أخرى؟

المثال الذي يحضرني في مجال الفلسفة هو ما قيل عن ترجمة جان هيبوليت لفينومنولوجيا هيجل للغة الفرنسية، من كون الألمان أنفسهم أصبحوا يستعينون بالترجمة الفرنسية لقراءة الأصل نظرا «لكون الترجمة أكثر وضوحا».

الأمر لا يتعلق هنا بأخطاء لغوية ارتكبها صاحب الأصل، ولا بعدم مراعاة «الأصول»، وإنما بـ«فعل» الترجمة ذاته، من حيث إنه قادر على أن يجعل النسخ، في بعض الأحيان، تتفوق على أصولها . كتب بلانشو عن ترجمة هولدرلين لـأنتيغون وأوديب: «لقد كانت هذه الترجمات آخر أعماله، وقد أنجزت وهو على عتبة الجنون. إنها أعمال بلغت حدا بعيدا في العمق والمهارة والقدرة على التحكم. قادتها الرغبة، لا في نقل النص الإغريقي إلى اللغة الألمانية، ولا في توجيه اللغة الألمانية نحو المنابع الإغريقية، وإنما في توحيد القوتين اللتين تمثل إحداهما تقلبات المغيب (الغرب)، والأخرى تحولات المشرق لينصهرا في بساطة لغة كلية خالصة. والنتيجة عمل خارق.» هذا العمل الخارق هو الذي تخرق الترجمة بفضله القواعد وتتحدى «الأصول».

16. مفارقات الصفح

لا يخفى ما لمسألة الصفح اليوم، وما يرتبط بها من مفاهيم كالمصالحة والتسامح والاعتذار والندم والتوبة والرحمة، إضافة إلى الأشكال المؤسسية للصفح مثل العفو والعفو العام، لا يخفى ما لهذه القضايا اليوم من أهمية. ذلك أن من يجيل النظر في مختلف مشاهد التوبة والاعتراف أو الاعتذارات التي تتناسل على المسرح الجيوسياسي منذ الحرب الأخيرة، وبشكل متسارع منذ بضع سنوات، لا يلبث أن يرى إقبالا متزايدا على طلب «الصفح» ليس من قبل الأفراد فحسب، بل أيضا من طرف طوائف بأكملها. ومن طرف ممثلي التراتبات الكنسية، فضلا عن الملوك ورؤساء الدول. والمثير أن هؤلاء يطلبون الصفح بلغة إبراهيمية قد لا تكون هي لغة الدين المهيمن في مجتمعاتهم (اليابان، كوريا)، إلا أن هذه اللغة أضحت اليوم هي اللهجة الكونية للقانون والسياسة.

وعلى رغم ذلك فلا ينبغي لهذا أن ينسينا الأصول الدينية لمفهوم الصفح، وبالضبط الأصول الإبراهيمية. هذا ما ينبهنا إليه جاك دريدا الذي يتوقف بصدد هاته القضية عند مفارقة أولى تطبع هذه الأصول، فهو يرى أن التراث الديني تؤطره هنا مسلمتان يبدو أنهما لا تخلوان من توتر:

أولاهما أننا لا نستطيع الصفح أو طلبه من الإله إلا إذا اعترف الجاني، وطلب الصفح، وتاب وتغيّر، والتزم بسلوك طريق مغاير، ووعد بأن يصبح شخصا آخر،

لكن، من جهة أخرى، يمنح الصفح كعفو مطلق، أي كعفو لا مشروط، عفو بلا توبة ولا تبدل ولا تبادل، عفو بلا مقابل.

منطقان متعارضان إذاً يحكمان الموروث الإبراهيمي: صفح

مشروط، وعفو لا مشروط.

المفارقة الثانية التي تطبع الصفح هي كونه لا يستقيم إلا بتذكر الشر واستحضاره كما وقع بالفعل من غير تلطيف ولا تخفيف. فإذا كنت لن أصفح إلا على ما يقبل الصفح، أي الإساءات الطفيفة والخطيئة غير الموجبة للموت (الصغائر) فإنني لن أفعل شيئا يستحق اسم الصفح. فما هو قابل للصفح مصفوح عنه مقدما. من هنا تنشأ المفارقة: **لا صفح إلا لما لا يقبل الصفح** (الكبائر). عندما لا أقوم إلا بما هو ممكن، فإنني لا أفعل شيئا، ولا أقرر بصدد أي شيء، بل أترك برنامج إمكانات ينبسط ويتطور أمامي. عندما لا يحدث إلا ما هو ممكن، فلا شيء يحدث بالمعنى القوي للكلمة. الصفح الوحيد الذي يكون ممكنا هو الصفح المستحيل.

ما يمكن أن يؤخذ على دريدا هنا هو أنه يعزل الصفح عن سياقاته. إذ أنه يرى أننا إذا أرجعنا الصفح إلى وظيفته الأخلاقية أو النفعية فإنه يغدو وظيفيا، ويفقد خاصيته المميزة. فنحن ينبغي في رأيه أن نميز الصفح عن المصالحة. ففي المصالحة «يفهم» الضحية المجرم ويتفهمه، ويحاوره و«يتفاهم معه»، من أجل رأب الصدع، من أجل «تجاوز» الشر، من أجل غاية. لكن الصفح، يرد دريدا، متى ارتبط بغاية لم يعد صفحا: «كلما كان الصفح في خدمة غاية محددة، وكلما نزع إلى إعادة الأمور إلى طبيعتها، فإنه لا يكون خالصا»، لا يكون صفحا.

المصالحة تستهدف «طي صفحة الماضي»، أما الصفح فيستلزم ذاكرة فعالة تستحضر الشر ومعه الجاني. إن تكاثر مشاهد التوبة والصفح المطلوب اليوم يدلان على حاجة مستعجلة للذاكرة، وعلى الرغبة في التوجه الصريح نحو الماضي. على هذا

النحو يعمل الصفح ضد المؤسسة التي تنزع بطبيعتها إلى «تدبير النسيان»، وأحيانا تحت غطاء الاحتفال بالبدايات والتسامي بهاو«تخليدها» المتواتر. صرح مانديلا ذات مرة: «نعم للصفح، لا للنسيان».

17. في ذكرى سارتر الذي عقمنا ضد كل ماركسية وثوقية

في بداية الستينات كانت في قسم الفلسفة بكلية الآداب بالرباط معيدة كان يقال لنا عنها إنها ليست متزوجة بالطريقة المعهودة وإنما «ترتبط» بشخص ارتباط سيمون دوبوفوار بسارتر. وبطبيعة الحال لم نكن نحن، طلاب قسم الفلسفة وقتئذ، لنجهل هذا الـ«سارتر» الذي أصبح يعيش بيننا أسلوبا في الحياة. كنا نعرفه ونلتهم كل ما تنشره له وعنه دار الآداب ومجلتها آنئذ. وعلى رغم ذلك فإننا لم نكن نقرأه فيلسوفا، أو على الأقل، لم نكن «نحبه» كذلك. فلم نكن لنهتم كبير اهتمام **بالوجود والعدم** (اللهم الفصل الذي يتحدث فيه عن «النظرة والآخر» الذي كان يروق الأستاذ نجيب بلدي)، لكننا لم نكن لنعير كبير أهمية لمحاولاته الفينومينولوجية في الانفعال والخيال، إذ أننا كنا نعتبر أن ميرلو-بونتي أولى منه لطرق هاته القضايا. الخلاصة أننا، طلاب الفلسفة، لم نكن لنهتم بسارتر الفيلسوف. إلا أن سارتر، مع ذلك، كان يشغلنا، ويشكل بالنسبة إلينا، كما هو الأمر بالنسبة لمعيدتنا، نموذج حياة، أو على الأقل نموذج المثقف.

لم يكن لسارتر الفينسوف إذا مفعول على تكويننا الفلسفي، وربما لم تتجاوز قراءاتنا لفلسفته محاضرته العمومية **عن الوجودية نزعة إنسانية** ومقدمة كتابه في الانفعال، وصفحاته

عن «النظرة»، ومقدمة كتابه نقد العقل الجدلي التي نشرت تحت عنوان «مسألة منهج». لا نستطيع أن ندّعي أن ذلك كان راجعا لوقوفنا على«ضعف» فلسفي عند صاحبنا، وأن موقفنا كان تحت تأثير رأي هايدغر الذي كان قد كتب، ومنذ سنة 1947، بأن الأمر يتعلق «بلغة جديدة داخل ميتافيزيقا تقليدية»، لا نستطيع أن نقول إننا كنا ندرك أن سارتر لم يستطع أن يضع يده على مواطن الحداثة في الفكر الغربي و«يخرج» عن ميتافيزيقا الذاتية وفلسفات الكوجيطو، لم يكن في إمكاننا وقتئذ أن نقول كل هذا ولا أن ندركه، لا لضعف تكويننا الفلسفي فحسب، بل للمفعول البالغ والتأثير القوي الذي كان للمثقف سارتر علينا، والذي لم يكن يسمح لنا حتى أن نتساءل عن «سلبيات» ممكنة عند سارتر.

ولكن، إن لم يكن لسارتر مفعول على تكويننا الفلسفي، فقد كان له أكبر الأثر على مفهومنا عن الفلسفة وممارستنا لها. فمعه أدركنا أن الفلسفة ليست بالضرورة تأريخا للفلسفة، وأنها ليست بالأولى عملا أكاديميا، و«معرفة» فلسفية، وأن فضاءاتها ليست بالضرورة هي رحاب الجامعة.

لقد أمدنا سارتر بمفهوم جديد عن الفلسفة، وساهم في بلورة رؤية مغايرة إلى المثقف و«التزامه»، وأبرز لنا ما ينطوي عليه الأدب من «طاقة»، وما تتمخض عنه الكتابة من بعد سياسي.

صحيح أنه حال بيننا وبين مفاتيح الحداثة الفكرية، وجعلنا نجهل ما كان يجهله أو يتجاهله، ولا نهتم بما لم يكن ليهتم به، ولا نعرف إلا ما كان يعرفه: نجهل باشلار وهيبوليت، ليفي-ستروس ولاكان، باتاي وأرطو، لوتريامون وبلانشو، بل فرويد (الذي لم يقرأ له هو حسب رواية رفيقة دربه إلا مؤلفين) ونيتشه، وصحيح أنه لم يفتح أعيننا على الحداثة الفكرية، إلا

أنه، على رغم ذلك، قد حال بيننا وبين التقليد، وصاننا ضد التوتاليتارية الفكرية، وعقمنا ضد كل ماركسية وثوقية، فمكننا من أن نزاوج بين الضرورة والحرية، بين الالتزام والإبداع، بين لامعقولية التاريخ وضرورة العمل، بين عبث الوجود والمسؤولية الأخلاقية، بين «قوة الأشياء» و«قوة الكلمات»، فمكن «جيل القدر»، و«المهزومين» من البحث عن مخرج من ورطة التاريخ.

18. عالم الوسائط

عل الذهن سينصرف، عند قراءة هذا العنوان، إلى وسائل الإعلام التي غدت تشكل قطب الرحى بالنسبة للحياة المعاصرة. إلا أن الوسائط، كما ينبهنا نيتشه، ليست مجرد «وسائل» تستخدمها المجتمعات الحديثة، وإنما هي مكون أساسي من مكوناتها، إن لم نقل إنها ركيزتها الأساسية.

على هذا النحو ينعت نيتشه الحضارة الحديثة بأنها «حضارة تجار»، قاصدا بذلك أنها حضارة الوسطاء، لا بالمعنى المادي المتداول، وإنما بالمعنى العام. فالتوسط لا يقتصر على بيع البضائع وانتقالها، وإنما يطال مناحي الحياة الحديثة في جميع جوانبها.

فأينما ولينا وجهنا في المجتمع الحديث نلفي التوسط والوساطة: ففي المجال السياسي نجد البرلماني وسيطا بين الحاكم والمنتخبين، وفي الميدان الاجتماعي نلفي النقابي وسيطا بين أرباب العمل والعمال، والإعلان وسيطا بين المنتج والمستهلك، وفي الميدان الثقافي نرى الناقد وسيطا بين المؤلف والقارئ، والمؤرخ وسيطا بين الماضي والحاضر، والمثقف وسيطا بين السلطة ومن يخضعون لها، وفي الميدان التقني نجد الآلة أداة بين

المستعمل والطبيعة، وفي المجال الاقتصادي نلفي المال واسطة الوسائط...

وهكذا فبين الإنسان الحديث وبين نفسه وفعالياته حواجز تفصله عن ذاته، وتقوم بينه وبين ما يفعل ويدرك ويعقل، فتعطل حواسه وفكره وقدراته. فكيف له أن يرى ويصغي ويتذوق ويعبر ويصرخ ويحتج ما دام هناك دوما من يرى نيابة عنه، ومن يسمع بدلا منه، ومن يحلل عوضا عنه... هناك على الدوام من يقوم مقامه: من يتكلم باسمه، ومن يقرأ له، ومن يعبر عنه، ومن يتابع الأحداث بدله. إنه دوما محط عناية. ولعل الإعلان خير ما يجسد هاته العناية، ويشكل بالتالي دعامة أساسية من دعائم الحياة الحديثة، إذ أنه يقوم على مبدأ أساسي، وهو أن هناك في المجتمع الحديث من يسهر على صحة الإنسان وسلامة ذوقه وحسن مظهره وجمال مسكنه، وهذا دونما حاجة لأن يسهر هو نفسه على ذلك، بل حتى وان لم يرغب هو نفسه في ذلك، مادام قد سلم أمره إلى الوسائط التي تتكفل به وتنوب عنه وتقوم مقامه.

19. صنعة الكتابة

لو أن منظري الشعرية المعاصرة الذين ذهبوا إلى القول بـ«موت المؤلف» كلفوا أنفسهم عناء متابعة انشغالات معظم كتابنا العرب وما يبذلونه من جهود لـ «تأليف» كتبهم، لعدلوا عن نظريتهم، أو لأعادوا فيها النظر على الأقل. ذلك أن كتابنا اليوم قد ابتدعوا لأنفسهم وظائف تجعل حياتهم ضرورة لكل كتابة. فهم ليسوا مجرد «مؤلفين»، بل لهم وظائف أخرى لا تقل أهمية هي التي تحدد وجود الكتاب وقيمته ولغته ومكانته.

فهم مديرو «علاقات عامة» و باحثون عن مترجمين، ومتصيدو جوائز، وقناصو إعلاميين ...

لا ينبغي أن نستهين بهذه المهام العظام، فهي قد تكلف صاحبها من الوقت والعناء أضعاف ما تقتضيه متابعة الإنتاج الفكري والإبداع الأدبي. وهي تتطلب من الكاتب أن يكون مؤسسة متعددة الاختصاصات، ومقاولة تسهر على تأليف الكتاب ونشره وتثمينه وترجمته وتلخيصه وتفسيره وإقناع القارئ باقتنائه.

إنها تقتضي من الكاتب أن يكون محيطا بجغرافية الجوائز الأدبية، على دراية بالمراكز التي تعلن عنها والهيئات التي ترصدها واللجان التي تسهر عليها والقيم المخصصة لها. ولا يخفى ما يتطلبه كل ذلك من حسن تدبير وسعة اطلاع وتطلع، و«مكارم» خلقية، ومهارات ذهنية و«لباقة» سلوكية.

ثم إنها تتطلب من الكاتب أن يكون على اتصال بجميع وسائل الاتصال، فيبحث عنها قبل أن تبحث عنه، إدراكا منه أنها هي التي غدت «تؤلف» المؤلفين وتصنع الكتاب وتذيع صورهم، وتعرف بحياتهم و«أنشطتهم». بل إن بإمكانها أن تغني عن قراءة الكتاب نفسه فتجعله مقروءا من غير أن يقرأ.

تأتي بعد كل هذا مهمة لا تقل عسرا عن سابقاتها حيث يكون على الكاتب البحث عن مترجمين ينقلونه إلى اللغات العالمية لا ليقرأ في جميع أنحاء العالم، بل ليؤكد لنفسه وذويه أنه دخل الثقافة العربية من باب واسع، وأن له أصواتا هناك قبل أن يكون له صوت هنا، وأنه قد اعترف به «خارجا» قبل أن يعترف هو بنفسه.

20. متى تظهر عندنا خلدونية مضادة؟

ينتظر كثير من مثقفينا بفارغ الصبر مناسبة ذكرى وفاة ابن خلدون كي يعاودوا الحديث عنه ليذكرونا من جديد بأنه كان سباقا إلى ميادين فكرية متنوعة، وأنه تقدم هردر وكونت ودوركهايم وماركس... نحن على أتم تأكيد، وهم كذلك، أن هذا «الإحياء» لن يتجاوز الذكرى، وأن صاحب المقدمة سيوارى النّسيان إلى أن تحل إحدى مضاعفات المائة من جديد.

منذ أطروحة طه حسين وابن خلدون، الذي كان موضوعا لمعظم أطروحات الدكتوراة في الفلسفة في كثير من الجامعات العربية، ينال من العناية الكبيرة دراسة ومقارنة، إلا أنه لم يستطع، على رغم ذلك، أن يرقى إلى مستوى الخصم الفكري عند الدارسين. لا يعني ذلك بطبيعة الحال، أنهم لم يهجروه ولم ينبذوه، وإنما أنهم لم يتملكوه بحيث يرتفعون به إلى مستوى من نعلو بهم حتى نجعلهم خصومنا فكريا، ومن نفكر معهم وبهم حتى نتجاوزهم، ومن نشكل استمرارا لهم حتى ننفصل عنهم.

هذا شأن عظام المفكرين، وهذا ما حدث لأرسطو مع أفلاطون، ولأرسطو ذاته مع ديكارت، ولديكارت مع من أعقبه. بل وما وقع لهيجل مع ماركس، ولهايدغر مع هوسرل. عندما قال أرسطو «الذي كان يحب معلمه وكان حبه للحقيقة أفضل»، عندما قال لا لأفلاطون، وقال ديكارت لا لأرسطو، وقال ماركس لا لهيجل، وقال باشلار لا لديكارت، فان ذلك يعني أن كل واحد من هؤلاء قد تملك فكر الآخر وتماهى معه إلى حد أن جعله آخر«ه». فليس التملك في ميدان الفكر هو الملكية، ربما كان العكس هو الصحيح، فنحن لا نتملك إلا الأفكار التي نفقدها، وإن هي غدت ملكا لنا امتلكتنا وصارت عقيدة ورأيا

ودوغمائية.

على هذا النحو لا يمكن لإحياء الذكرى أن يتم بامتداح المفكر والنظر إليه على أنه فلتة لن يجود التاريخ بمثلها، ولا باسترجاع القضايا التي طرقها للبحث عما إذا كان لها امتداد في حاضرنا. إن إحياء الذكرى لا يقتضي الوقوف على التأثيرات وتقصي الآثار، لكنه لا يقتضي بالأولى تمجيد الماضي وإعلاءه بحيث يغدو جاثما بثقله على الحاضر. إحياء الذكرى هو أن نجعل الماضي ينفجر اندفاعة نحو المستقبل، تفتحا على المستقبل بطبيعة الحال، ولكن أيضا وفاء للماضي.

21. النرجسية الجماعية

ربما أصبح من المتعذر الحديث عن نزعة فردانية في مجتمعاتنا المعاصرة. فربما لم يسبق أن شاهدنا مثل ما نلحظه اليوم من ميل شديد نحو التكتل، وطغيان لـ«النزعة الجماعية»، وظهور لجماعات وجمعيات تربطها شتى أشكال الروابط كجماعة «المثليين»، وجماعة النساء المعذبات، وجماعة المعاقين، ومدمني الكحول ومرضى السيدا والسرطان، وضحايا أحداث الإرهاب وحوادث الطائرات والبواخر... فهل يعني ذلك أن عصرنا ميال نحو انتصار الروح الجماعية، وإلغاء الروح الفردانية؟

سيادة «الروح» الجماعية تعني أن ينصهر الفرد في الجماعة، بحيث لا يعود يرى نفسه إلا فيها، ويشعر أنه «يتحقق» عبرها، وأن مصالحه ومطامحه تمر عبرها. ما يحدد الجماعة، والحالة هذه، ليس المشاركة في سمات طبيعية، ليس كونها مرت من المحن ذاتها وأصيبت بالمرض عينه، وابتليت بالمصائب ذاتها، ما يحددها لا يوجد وراءها وإنما ينتصب أمامها. ما يربطها ليس

أسبابا وعللا، وإنما أهدافا وغايات.

حينما يعلن الفرد، والحالة هاته، انتسابه للجماعة، فهو يفصح في الحقيقة عن ارتباطه بالقيم التي تتعلق بها الجماعة وتلك التي يصبو هو نحوها. الانصهار والذوبان هنا ليس في «الجماعة» وإنما في قضية ونموذج ينشد إليهما الجميع. أما ما نلحظه اليوم من أشكال «الانصهار» فهو لا يتم إلا من حيث أنه يرد الفرد إلى نفسه، بحيث لا يشعر الفرد بانتمائه إلا إلى المجموعة التي «يجد فيها نفسه» وتعكس صورته، وترده إلى «أناه» فتحقق نرجسيته. فكأننا لسنا أمام «روح جماعية» يذوب فيها الفرد في الجماعة، وإنما أمام «نرجسية جماعية» يرى فيها كل واحد صورته هو في الجماعة، لا صورة الجماعة في نفسه.

22. ما هي طاقة العقل؟: العقل والعوائق الجديدة

عندما نتساءل عن طاقة العقل وقدراته، فهل ينم ذلك عن شعور بقوة أم عن شعور بعجز؟

يذكرني هذا العنوان بعنوان مثيل اقترن بكتابات سارتر ظهر وقتها تحت عنوان: «ما هي طاقة الأدب؟». وقتها، كما نعلم، كان سارتر يريد أن يقول إن للأدب طاقة وقوة تتجاوزه كأدب. وقتها إذاً كان السؤال ينم عن شعور بالقوة، وبأن الأدب ينطوي على قدرات تفوق تلك التي كانت تسند إليه حتى ذلك الوقت.

ربما لا نستطيع أن نقول الشيء ذاته عن عنواننا هذا، وربما لا نستطيع أن نقرر بالضبط ما إذا كان التساؤل عن الإمكان يدل هنا على علامة بعينها. كل ما يمكن أن نجزم به هو أنه يدل على شعور بالتحول. لكن ما الذي تحول؟ كي لا يفضي بنا السؤال إلى متاهات تحديد العقل والعقلانية، لنكتف بالقول إن ما تجدد هو

مجال المعقولية، والمقاومات التي تقوم أمام العقل أثناء فعاليته. إن العوائق التي كان العقل يواجهها لم تعد هي هي.

نحن نعلم أن تلك المقاومات اكتست أسماء متنوعة حسب الحقب وحسب الفلاسفة وحسب المجالات، فاتخذت اسم العوائق الإبستمولوجية تارة، واتخذت اسم الأسطورة تارة أخرى، كما ضُمّت تحت اسم الإيديولوجيا في غالب الأحيان.

فما هي العوائق التي يواجهها العقل اليوم؟ وماذا يستطيع حيالها؟

عندما نتكلم عن عوائق متجددة فلا يعني ذلك بالضرورة أن العوائق التقليدية مضت وامّحت: لا يعني أن المعرفة العلمية غدت تتم في جو المسالمة والهدنة، كما لا يعني أن عالمنا غدا متحررا من كل طابع أسطوري، وهولا يعني بالأولى أنه عالم بلا إيديولوجيا كما يقال.

قد تكون كل هذه العوائق ما تزال حية فاعلة، إلا أنها لم تعمل إلا على تغيير حلتها.

لا شك أن هذا يصدق أكثر ما يصدق على العوائق الإيديولوجية التي يظهر أنها غدت تعمل في عالمنا على غير النحو الذي عملت به إلى حد الآن. عندما كانت الستينات تقابل بين «العلم والإيديولوجيا»، أو بين «الحقيقة والإيديولوجيا»، كانت تعتبر أن الآلية الإيديولوجية تتمثل أساسا في كونها إعادة إنتاج لعلائق الإنتاج، وكونها الاسمنت الموحد للمجتمع، المغلف لتناقضاته، المقنّع للاختلافات فيه، الباث لنوع من الرأي الذي يكبل التفكير ويخنق كل روح انتقادي.

ليس في إمكاننا اليوم، بطبيعة الحال، أن نقابل بين العقل والإيديولوجية إذا اقتصرنا على هاته المعاني عن الآلية

الإيديولوجية. ذلك أن هاته الآلية لم تعد اليوم تتمثل في قلب الواقع ولا في تشويهه، ولربما ليس أساسا حتى في تغليف تناقضاته، وإنما أصبحت تتمثل في خلقه. لا نقول إنها تخلق الواقع، وإنما تخلق ما يعمل كواقع.

تتمثل الآلية الإيديولوجية اليوم في جعل الواقع مفعول ما يُصوّر به وما يقال عنه. المنطق المتحكم هنا منطق غريب يمزج بين الحلم والواقع، ويخلق الواقع الذي يتنبأ به فينبئ عنه. الإيديولوجية هي ما يجعل الأشياء حقيقة بمجرد التأكيد الدائم على أنها كذلك. إنها لب لاواقعية الواقع، لب «سريالية الواقع». هو إذاً واقع يفقد شيئا من الواقعية، واقع يتلبس الوهم ويتحول إلى سنيما.

لا عجب إذاً أن تغدو الشاشة اليوم صورة عن الواقع إن لم تكن هي الواقع ذاته في مباشرته وحيويته وحياته. مع ما يتمخض عن ذلك من تحول لمفهوم الحدث نفسه حيث تغدو الأحداث الجسام وقائع متنوعة يجترها الإعلام كي يحشرنا في الراهن ويغرقنا فيه.

قد يؤخذ علينا هذا الانزلاق من الحديث عن معوّقات العقل إلى الحديث عن الإيديولوجيا فالإعلام. إلا أننا نرد بالسؤال: هل يمكننا اليوم أن نتحدث عن العقل وإمكاناته دون هذا الربط، ومن غير الحديث عن الآلية الإيديولوجية وما تمثله وسائل الإعلام كمعوقات للفكر؟ ألا يشكل الإعلام، الإعلام بما هو حرب، والحرب بما هي إعلام، على حد قول فيريليو، ألا يشكل الإعلام غذاءنا اليومي إلى حد أن بإمكاننا أن نتكلم اليوم عن توتاليتارية الإعلام، شريطة أن نعتبر أن التوتاليتارية هي كذلك تعمل في عالمنا على غير النحو الذي عملت به ربما إلى

حد الآن. فليس وراءها اليوم نازي متشنج ولا شيوعي متعصب، وإنما وراءها الإعلام بما يولده من أفراد فقدوا القدرة على إدراك حقيقة التجربة الواقعية، أفراد لم يعد في إمكانهم أن يستشعروا حقيقة العالم الواقعي، ولا معنى ما يتم فيه، وغدوا عاجزين عن تحديد صحة الخطابات، بل فاقدين لأدوات تمحيصها، إنهم أصبحوا مستعدين لأن يتقبلوا أي خطاب حول العالم، إنهم فقدوا القدرة على التفرقة والتمييز، القدرة على التفكير.

فقدان هذه القدرة، أو ما يطلق عليه البعض «الدوخة الإيديولوجية»، أليس هو ما أصبح يولد هذا الهروب إلى الأمام الذي يطبع النزعات الأصولية والذي يجعل جيلا بكامله يشعر أن العقل لم يعد يقوى على شيء، وأن لا حيلة له أمام العوائق مهما كانت: قديمها وجديدها؟

23. السر الميتافيزيقي والسر المضاد

نقرأ في مقابسات أبي حيان التوحيدي: «قلت لأبي سليمان، وقد جرى كلام في السر وطيه والبوح به، ما السبب في أن السر لا ينكتم؟ فقال: لأن السر اسم لأمر موجود فضرب دونه حجاب، وأغلق عليه باب، فعليه من الكتمان والطي والخفاء والستر مسحة من القدم، وهو مع ذلك موجود العين، ثابت الذات، محصل الجوهر، فباتصال الزمان وامتداد حركة الفلك، يتوجه نحو غاية هي كماله، فلا بد له إذاً من النمو والظهور، لأن انتهاءه إليها، ووقوفه عليها، ولو بقي مكتوما خافيا أبداً لكان والمعدوم سواء، وهذا غير سائغ».

أمران أساسيان يمكن استخلاصهما من هذا المفهوم عن السر: أولهما أن السر، مثل كل الكائنات، ينطوي على غاية هي

التي تدفعه إلى السعي نحو الظهور والانكشاف. كمال السر ظهوره. لأن ما ينكتم على الدوام لا يكون. لذا فلا مفر له من الظهور لكي يوجد. وربما لهذا كان السر والخفاء من الأضداد، وكان الفعلان أسر وخفي، يعنيان الكتمان والبوح، والخفاء والظهور.

الأمر الثاني هو أن الحجاب الذي يضرب على السر، والباب الذي يغلق دونه، لا يشكل جزءا من بنية السر وإنما ينضاف إليه، انه مجرد قشرة تخفي اللب. قيمة الحجاب لا تكمن فيه بل في ما يستره. فما ينكتم ليس مفعول الحجاب. الحجاب لا وظيفة له اللهم صون الجوهر و«حفظ» السر. لذا سرعان ما «يرث ويخلق، لأنه لا يبقى على هيئته الأولى يوم يقع سرا ويحدث مكتوما». الانكشاف يتم بـ«إزاحة» الستار ورفع الحجاب وإماطة اللثام.

على عكس هذه الرؤية الميتافيزيقية التي لا ترى علاقة للحجاب بما يحجبه، تقوم رؤية مضادة تعتبر أن ما وراء الستار مفعول للوهم الذي يبعثه فينا الحجاب عندما يمنعنا أن ننظر إليه كحجاب. هنا يغدو الستار دليلا على فعل التستر أكثر مما هو دليل على «شيء» من ورائه. وهنا يستعيد الستار فعاليته.

ليس الستار، والحالة هذه، غطاء يوضع «فوق» ما يستره، بل هو انثناء ما يظهر. إنه فعل الطي ذاته. على هذا النحو تغدو السرية بنية للكائن أكثر منها أقوالا تكتم. إنها تشير إلى جدلية الظهور والاختفاء. تساءل نيتشه: «ما هو الظاهر عندي؟» فأجاب: «من المؤكد أنه ليس عكس الوجود. فما عسى يمكنني أن أقول عن الموجود، مهما كان، اللهم صفات ظاهره. الظاهر ليس عندي ستارا لا حياة فيه. إنه عندي هو الحياة والفعالية

ذاتها. إنها الحياة التي تسخر من ذاتها كي توهمني أن لا وجود إلا للمظاهر».

حينما ينكشف السر ويفتضح أمره والحالة هذه، فإنه لا يكشف عن شيء، وإنما يكشف عن بنية الاختفاء. فما يظهره السر هو الاختفاء ذاته. وهنا يجد التضاد الذي تضعه اللغة العربية في لفظي السر والخفاء كامل معناه. إذ يغدو اختفاء السر هو ظهوره، ولكن ظهوره كاختفاء. لا يعني ذلك أن السر لا يكشف. إنه لا يكون سرا إلا إذا عرف، لكنه لا يعرف إلا كسر، أي أنه يعرف كشيء لا يعرف.

هذا المفهوم يرجع للمظهر كل قوته، مثلما يعيد للحجاب سمكه وللسطح عمقه. لكن الأهم من ذلك أنه يجعل التستر بنية للكائن وليس كتمانا للأسرار، وصونا للجواهر، وحفاظا على الألباب.

24. الكرة الكبرى صورةً عن الصغرى

قيل دائما عن كرة القدم، مقارنة برياضات أخرى مثل التنس والغولف، إنها ليست رياضة النبلاء. وهذا يعني، من بين ما يعنيه، أن لكل منا، مبدئيا، الحق في أن يلعبها ويشاهدها ويستمتع بها. جميع أطفال العالم، مهما كان وضعهم الاجتماعي والجغرافي، بإمكانهم أن يصنعوا كرة من قش ويضعوا قطعتي حجر على جنبات الطريق ويخوضوا في مباراة تستغرق الساعات. بيد أن الأمور، على ما يبدو، في اتجاهها نحو التبدل. والظاهر أن اللعبة في طريقها إلى «الارتقاء». وحتى إن كان ما يزال في إمكان الجميع أن يمارسها، فربما لن يعود في متناول أي كان أن يستمتع بها ويتابعها. ففي المغرب، على سبيل المثال، كان

يلزم أن تتدخل أعلى سلطة في البلاد كي يتمكن المغاربة أن يشاهدوا على شاشاتهم مباراة الافتتاح، وأن يحصلوا على وعد بالاستمتاع بالمبارتين النهائيتين. وهذا ما دفع ما يسمون بـ«خبراء درب غلف»، أي «مهندسي» القرصنة الرقمية، إلى التحرك قصد انتزاع حق متعة المشاهدة، وتمكين أكبر عدد من الظفر به.

لا يقتنع الكثيرون بهذا المنحى الذي اتخذته هذه الرياضة التي أصبحت «تشغل الإنسان اليوم عن أمور أخرى أكثر جدية وأعلى أهمية»، وهم يرون أن هذه اللعبة، رغم أنها تروج الملايير وتشد الجماهير وتجند الطاقات، إلا أنها تظل لعبة في نهاية الأمر، ولا ينبغي أن تنسينا حروبنا وتلهونا عن صراعاتنا ومبارياتنا «الحقيقية». وعلى رغم ذلك فإن هؤلاء يظلون عاجزين أن يثنونا عن الاعتقاد بأن ما ينعتونه بـ«مجرد لعبة» يشكل اليوم إحدى النوافذ الأساسية التي يمكن أن نطل منها على الحياة المعاصرة. ذلك أن هذه «اللعبة» غدت تحدد اليوم موازين قوى وتضبط علائق. إنها «بنية تحتية» تحدد التراتبات الاجتماعية وترسم العلاقات الدولية. وتعلي من دول، وتحط من أخرى. وهي تفعل في السياحة والاقتصاد. بل لعلها اليوم هي التي تحدد الجغرافية السياسية، إذ يبدو أن خريطة العالم أصبحت ترسم على الكويرة الصغرى قبل أن تستنسخ على الكرة الكبرى.

25. «تعمى القلوب التي في الصدور»

من هو زيزو في نظر من ينعت بالفرنسي «المتوسط»، بل وفي أعين الأوروبي العادي؟ إنه فرنسي من أصول غير فرنسية، وبالتحديد من أصول عربية إسلامية. هل هو بربري؟ هل يتشبث

فعلا بالإسلام دينا؟ هذه أسئلتنا وتدقيقاتنا نحن، وهي لا تعني مطلقا المخيال الأوروبي. ما يهمه أساسا هو أن زين الدين زيدان لاعب كبير يحمل الجنسية الفرنسية، وينحدر من أصول تتجذر في الثقافة العربية الإسلامية، مع كل ما يعنيه ذلك سلبا وإيجابا.

لكن زيزو أيضا هو الشخصية الأولى في فرنسا، وهو أقرب الفرنسيين إلى كل فرنسي. إنه اللاعب الساحر الذي كان وراء انتصار فرنسا على صاحب الكأس سنة 98، بل هو دائما وراء كل انتصار لفريق الديكة.

زيدان إذاً يتجذر في قلوب الفرنسيين مثلما يتجذر في أصوله الثقافية. وهو يدرك أتم الإدراك هذه المفارقة، بل لعله يعيشها كل لحظة، ليس في حياته اليومية وحدها، بل حتى في الملاعب. وهو يلمسها لا في حماس المشجعين وهتافات الخصوم، بل حتى داخل الملعب حيث يعيش الصراع حول الكرة، والصراع النفسي بين الإحساس بالتآزر والمساندة، وبين الشعور بأنه، مهما فعل، فسيظل ذاك الذي يحمل أصولا طالما غذاها التاريخ وشحنها بأحكام متناقضة. هذا الصراع يتبلور أحيانا في ركلات قوية، لكن قد يحصل أن يتجلى في ضربات رأسية.

أليست الضربة الرأسية، لا تلك التي تمت أمام الحارس الإيطالي، بل التي حدثت وسط الملعب، واستهدفت صدر اللاعب الإيطالي تجليا لهذا الصراع؟ أليست محاولة لاشعورية سجل فيها صاحبها، وفي نهاية مشواره الرياضي، لا انتصارا لفريقه هذه المرة، وإنما احتجاجا على كل أشكال التمييز. ولعل استهداف الصدر بالضبط حركة ترمز إلى التنبيه إلى شيء يعتمل «داخل» كل أوروبي يعتقد أنه من أصول أوروبية قحة تنبيها له

أن الأبصار لا تعمى وحدها، بل قد تعمى حتى القلوب التي في الصدور.

26. من حق السادة أيضا إلغاء الأسماء

عندما يؤكد نيتشه بـ«أن حق السيد في إطلاق الأسماء يذهب إلى مدى بعيد، إلى حد أنه يمكن اعتبار أصل اللغة فعل سلطة صادرا عن هؤلاء الذين يهيمنون. فهؤلاء هم الذين يقولون هذا كذا وكذا، فيلصقون بموضوع ما وفعل ما لفظا معينا فيتملكونهما»، فإنه يعني أن استراتيجية التسمية هي استراتيجية هيمنة وتسلط. ولا يعني ذلك فحسب أن اللغة فعل سلطة، بل أيضا ، وربما أساسا أن توليد المعاني وإنتاجها، ونحت المفاهيم وتحديدها أمور موكولة لمن بيده الهيمنة، بل مجالات لإثبات السيادة وفرضها.

لعل هذا بالضبط ما يسعى إليه الساهرون على شؤون البيت الأبيض. فهم لا ينفكون ينحتون المفاهيم، ولا يترددون في إطلاق الأسماء وابتداع المفاهيم. فبعد مفهوم الإرهاب الذي لم يفلح أحد حتى الآن في إدراك ما يعنيه به حكام البيت الأبيض، لكثرة ما يضعون تحته من مواصفات، ها هو اسم «جديد» يطلق على الشرق الأوسط الذي لم يألف بعد آخر ما أطلق عليه من أسماء.

عندما تلفظت وزيرة الخارجية لأول مرة بعبارة «الشرق الأوسط الجديد» اكتفت بأن كررتها مرات ثلاثا دون أن تحاول تحديد ما تعنيه التسمية الجديدة، بل إنها أوحت لمستمعيها أنها لا تدرك هي نفسها جدة المعنى الذي يقتضي تجديد اللفظ. لعل هذا ما يفسر «الثرثرة» التي تعقب عادة ظهور هذه التسميات

الواضحة الغامضة والتي تحاول جاهدة أن تخمن المدلولات التي قد تكون الإدارة الأمريكية قصدتها من تبديلها للأسماء، إلى الحد الذي يدفع المرء لأن يفترض أن الغاية البعيدة من هذه التسميات المتسارعة المتقلبة هي بالضبط إلغاء كل اسم وجعل المسمى، من كثرة ما يحمل من أسماء، يفقد كل اسم وكل تحديد وكل هوية.

27. هل الفلسفة وسيلة تحالف؟

لا يبدو الجواب عن هذا السؤال في حاجة إلى كبير عناء وطول تحليل. فلو نحن سلمنا بأن الفلسفة حوار يحتكم إلى العقل السليم الذي هو «أعدل الأشياء قسمة بين الناس»، لخلصنا إلى القول إن من شأن الفلسفة رفع سوء التفاهم وتوحيد الأفكار ولم الشتات وتكريس الائتلاف.

وعلى رغم ذلك فلا يبدو أن تاريخ الفلسفة يزكي هذا الزعم. فإضافة إلى أن الفلاسفة لم يكونوا عبر التاريخ دعاة وئام ولا مصدر تصالح، فإن كثيرا من النصوص الفلسفية ما تزال إلى اليوم مثار تأويلات متضاربة وجدالات لامتناهية.

بل إن باستطاعتنا أن نذهب أبعد من ذلك ونقول إن مناهج الفلاسفة ومنطق خطابهم لا يتوخيان البحث عن اليقين وخلق التفاهم بقدر ما يستهدفان إذكاء روح النقد وخلق سوء التفاهم أو إبرازه على الأقل.

ويكفي أن نتوقف قليلا عند مجرى الحوار الفلسفي لتبين كل ذلك، ولنتذكر بهذا الصدد الجو الذي يطبع المحاورات الأفلاطونية في مختلف مراحلها حيث نتبين أنه كلما تقدم الحوار فإن شعورا بالعجز أمام «شيء ما» يجعل الحوار يتعثر، بل إنه قد

يوقفه ويؤزمه. والغريب أن النقط التي يتعثر عندها الحوار ويحار عندها الفكر غالبا ما تكون هي بالضبط نقط الالتقاء: أي النقط التي تسوي جهل الجاهلين بمعرفة العارفين. فكأن المسافة بين المتحاورين تزداد قربا كلما ازداد بعدهم، لا عن بعضهم البعض، بل عن ذواتهم. فكل متحاور يزداد قربا من الآخر كلما ازداد بعدا عن نفسه.

ذلك أن النقط التي يتبلور عندها التعثر و«يتوقف» الحوار، أو على الأقل يتأزم، لا تفرق بين المتحاورين، وإنما بين الفكر وبداهاته، بين الفكر ومسبقاته، أو لنقل بين الفكر وبين نفسه وهو يسعى للانفصال عنها.

فكأن الالتقاء بين المتحاورين لا يتم إلا عند نقط افتراق، وكأن الاتصال بينهم لا يتم إلا عند نقط انفصال: نقط التأزم والتأزيم التي يتحرر عندها الفكر من يقينياته ويتخفف من «حقائقه». إنها النقط التي يغدو عندها المتحاورون «في الهم سواء»، وليس أي هم، بل الهم الفكري «الذي تتحول فيه الأشياء التي تبدو معروفة إلى أشياء تكون أهلا للمساءلة» على حد تعبير هايدغر.

على ضوء ما تقدم يغدو الجواب الممكن عن سؤالنا المنطلق: إن الفلسفة من حيث إنها مقاومة تعمل ضد كل ما من شأنه أن يكرس التطابق والوفاق والائتلاف والتقليد، تأكيد بأن كل تفاهم مفترض يخفي من ورائه سوء تفاهم أصلي. لا عجب إذن أن يسود الفكر المعاصر ما يدعى فلسفات الوجس، تلك الفلسفات التي تنطلق من سوء نية أصلية وتفترض ليس شيطان ديكارت فحسب، و لا مكر التاريخ الهيجلي وحده، ولا خبث العلامات الذي يتحدث عنه فوكو، وإنما خبثا أنطلوجيا يشمل

كل الكائن.

وعلى رغم ذلك فإن هذه الفلسفات سيئة الظن لا تعمل على التفرقة بين المتحاورين، وإنما تقرب فيما بينهم بأن تجعل كلا منهم يبتعد عن نفسه. لنقل إذن إنها تضع التوحد محل الانعزال.

في نص جميل تحت عنوان «لماذا نحب البقاء في الأرياف؟» يميز هايدغر، وبالضبط في معرض حديثه عما يدعوه «العمل الفلسفي»، يميز بين العزلة وبين التوحد. يقول: «غالبا ما يندهش أهل المدينة من انعزالي الطويل الرتيب في الجبال مع الفلاحين. إلا أن هذا ليس انعزالا، وإنما هي الوحدة. ففي المدن الكبيرة يستطيع المرء بسهولة أن يكون منعزلا أكثر من أي مكان آخر، لكنه لا يستطيع أبدا أن يكون فيها وحيدا. ذلك أن للوحدة القدرة الأصلية على عدم عزلنا، بل إنها، على العكس من ذلك، ترمي وجودنا بأكمله في الحوار الواسع مع جوهر الأشياء كلها.»

تلك هي مهمة الفلسفة إذن، إنها ترفعنا من الانعزال نحو التوحد، ومن الاتصال الموهوم نحو التواصل الحق، فتأخذنا من المدن وصخبها و«تمدنها» نحو الأرياف حيث يكون «للعمل الفلسفي مكانه الجميل في جهد الفلاحين وأوانه الذي لا يؤخر»، ذلك العمل الذي يمكننا من أن ندخل في «الحوار الواسع مع جوهر الأشياء كلها «كي نتجاوز عصر التقنية الذي يحدد علاقاتنا فيما بيننا وعلاقتنا بالوجود.

28. تدمير الدمار

من بين الصور الكثيرة والمؤلمة التي رأيناها وعشناها خلال

العدوان الجديد على لبنان، صورتان شدتنا، ولا شك، انتباه كل متتبع للأحداث المهولة التي نحياها هاته الأيام: الصورة الأولى هي صورة المقاتلة التي توجه قذائفها صوب حي مدمر بكامله كأنما تريد أن تدمره من جديد، والثانية هي صورة الجنازة التي قصفت في بلدة الغازية الجنوبية.

وإذا لم تكن الصورة الأولى قد توفقت في أن تظهر لنا الدمار الذي خلفه التدمير الثاني فوق الدمار الأول، فإن الثانية أظهرت لنا مشيعي الجنازة وهم يتفرقون تاركين أكثر من محمل على الأرض ناجين بأنفسهم من القذائف التي لم تتمكن إلا من الجثامين كي تقتلها مرة ثانية.

من يقتل الميت ويدمر الدمار لا يبتغي من وراء فعله بطبيعة الحال نتيجة غير الفعل ذاته. إنه يجعل فعله غاية فعله، وهو يهدف القتل لذات القتل والتدمير لذات التدمير. إنه يهوى الموت ويعشق الدمار.

لكن، كيف يحصل أن يبلغ المرء هاته الدرجة من العدوانية؟ كيف يصبح المرء محبا للموت إن أمكن الجمع بين الحب والموت، بين الإيروس والتناتوس؟ لعله لا سبيل إلى الجواب عن هاته الأسئلة إلا باستدعاء صورة ثالثة عشناها هي أيضا منذ بداية العدوان حينما رأينا أطفالا يوجهون رسائل إلى أطفال لبنان وهم يخطونها على قذائف التدمير.

29. مثقف اليوم بين التزام سارتر والتزام بارط

ينتمي كل من جان بول سارتر ورولان بارط ثقافيا لجيلين متعارضين: الأول للجيل الوجودي الذي كان يعتقد أن الإنسان هو الذي يخلق المعنى، بينما الثاني للجيل البنيوي الذي يعتقد أن

المعنى يحصل ويجيء إلى الإنسان ويقتحمه.

لا يعني ذلك أننا لا نستطيع أن نقرب فيما بين المفكرين ونجد عند بارط، كما هو الشأن بالنسبة لسارتر، الرغبة نفسها في التوفيق بين التاريخ والحرية، والنفور ذاته من الإيمان الفاسد وسوء الطوية الذي ينطوي عليه الأدب البرجوازي الذي يستكين إلى «الخمول الثقافي». ولعل هذا ما دفع بارط لأن يكتب: «لقد كان لقائي مع سارتر ذا أهمية كبرى بالنسبة إلي. كنت، لا أقول أعجب، إذ ليس لهذه الكلمة معنى. بل كنت أرتج وأتحول وأوخذ، بل إنني كنت أحترق بكتاباته ومحاولاته النقدية.»

ورغم هذا الاعتراف، ورغم أن بارط يعتقد أن بإمكان السيميولوجيا أن تعمل على إنعاش النقد الاجتماعي «فتلتقي مع المشروع السارتري»، ورغم أنه يبدي إعجابه بمفهوم الالتزام، إلا أنه لم يكن قط ليطيق لغة النضال التي لم يستطع سارتر أن يحيد عنها. ويكفي دلالة على ذلك أن نتذكر ما قاله هذا الأخير عن فلوبير مثلا حينما اعتبره «مسؤولا عن القمع الذي أعقب الكمونة لأنه لم يكتب ولو سطرا واحدا للحيلولة دونه.»

لقد كان بارط يعتقد أن الأدب لا يمكنه أن يعالج إلا اللغة، وبالتالي فإن الالتزام لا يظهر فيه إلا عبر الكتابة. ذلك أنه يميز بين:
1 - اللغة التي هي منظومة من القواعد والعادات التي يشترك فيها جميع كتاب عصر بعينه، وبين 2 - الأسلوب الذي هو الشكل، ما يشكل كلام الكاتب في بعده الشخصي والجسدي، ثم أخيرا 3 - الكتابة التي تتموضع بين اللغة والأسلوب وعن طريقها يختار الكاتب ويلتزم. الكتابة هي مجال الحرية والالتزام. «اللغة والأسلوب قوى عمياء، أما الكتابة فهي فعل متفرد تاريخي. اللغة والأسلوب موضوعان، أما الكتابة فهي وظيفة.

إنها العلاقة بين الإبداع والمجتمع، وهي اللغة الأدبية وقد حولها التوجيه الاجتماعي، هي الشكل وقد أدرك في بعده الإنساني وفي ارتباطه بالأزمات الكبرى للتاريخ».

ما يقوله سارتر عن الأدب يقوله بارط عن الكتابة. لكن بينما يربط الأول الأدب بالالتزام السياسي للكاتب والمحتوى المذهبي لعمله، فان الثاني ينفصل عن معلمه معلنا «أن قدرات التحرير التي تنطوي عليها الكتابة لا تتوقف على الالتزام السياسي للكاتب، الذي لا يعدو أن يكون إنسانا بين البشر، كما أنها لا تتوقف على المحتوى المذهبي لعمله، وإنما على ما يقوم به من خلخلة للغة.» هذه الخلخلة لم تكن لتعني سارتر البتة ما دام يرى أن الناثر «هو دائما وراء كلماته متجاوز لها كي يقرب دوما من غايته في حديثه».

30. اليمين واليسار

كشف استطلاع للرأي في فرنسا نشر مؤخرا أن أكثر من 60% من الفرنسيين لم يعودوا يجدون فروقا بين اليسار واليمين في ما يخص «القضايا الوطنية الكبرى». قد يقال إن النسبة جاءت بهذا الارتفاع لكون فرنسا قد اقتربت من الاقتراع، ولكون الناخبين قد تعودوا تشابه البرامج إن لم نقل تطابقها. ومع ذلك فباستطاعتنا أن نجزم أننا لو أجرينا اليوم الاستطلاع في أية جهة من جهات العالم لما اختلفت النتيجة عن ذلك، ولتبين لنا أنهم قلة أولئك الذين ما زالوا يميزون اليمين عن اليسار.

ليس معنى ذلك فحسب انهيار الثنائي «الميتافيزيقي» يمين/ يسار، والشعور بأن كل طرف من طرفيه يحمل الثاني، وإنما معناه كذلك رفض التجسيد السياسي والإيديولوجي لكل

طرف من الطرفين.

الشعور الذي يسود اليوم هو أنه لم تعد هناك مؤسسة بعينها تجسد اليسار مقابل أخرى تجسد اليمين. وأن اليسارية ليست مؤسسة ولا يمكن أن تكون كذلك، مهما كان الشكل الذي تتخذه تلك المؤسسة سواء أكانت هيئة حزبية أو نقابية.

لم يعد اليسار جهة نركن لها، ولا فئة ننضم إليها، ولا موقفا نتخذه. بل إنه لم يعد حتى أفكارا نعتنقها أو آراء نؤمن بها. اليسارية (واليمينية) لم تعد خاصية آراء أو أفكار. لم تعد هناك آراء أو أفكار بعينها حكرا على اليسار وأخرى على اليمين. فكثير من الآراء والأفكار مما يحسب على اليسار غدت يمينية والعكس.

اليسارية (واليمينية) ليست خصائص ونعوتا: إنها ليست سمة يحملها المرء على جبينه، ولا صفة تختص بها هيئة، ولا خاصية تطبع إيديولوجية بعينها.

كان لينين يقول: علينا أن نكشف عند من وما يقدم نفسه يمينا وجهه اليساري والعكس. بهذا المعنى تغدو اليسارية حركة انفصال تقبع «داخل» كل يسار و«داخل» كل يمين لتنعش الاختلاف بينهما، ولتبين أن وراء الانفصال المزعوم الذي يدعيه الثنائي الميتافيزقي بين الطرفين تساكنا وتمازجا ما يوهم البعض أن الأوراق اختلطت وأن الاختلاف لم يعد يعمل عمله.

31. الحداثة: الماقبل والمابعد

لا يرتاح كثير من الكتاب العرب إلى الرواج الكبير الذي يعرفه مفهوم ما بعد الحداثة في سوقنا الثقافية، وهم يرون أن ذلك إن كان يليق بثقافات قطعت أشواطا طويلة في التحديث،

فهو لا يجدر بثقافتنا التي لم ترسخ بعد أسس الحداثة، إن لم نقل إنها ما زالت تعيش «مرحلة» ما قبلها.

لا يخفى أن هذا «الموقف» يفترض مفهوما معينا عن الحداثة هو أقرب إلى التحقيب الزمني. إلا أن ما ينبغي التنبيه إليه هو أن رواج المفهوم لا يعني شيئا كثيرا، مثلما أن غيابه لا يدل على شيء بعينه. و لا بأس أن نتوقف هنا عند المفارقة التي تعيشها الثقافة الفرنسية بصدد هذا المفهوم بالضبط. فقد نبه أحد الدارسين الفرنسيين إلى أنه رغم أن الثقافة الفرنسية ينظر إليها من خارج كما لو أنها هي التي كانت، فكريا، وراء تيار مابعد الحداثة، فنحن لا نلفي في هذا البلد أدبا يدعي أنه مابعد حداثي، كما أننا لا نجد معمارا ولا حتى فلسفة تزعم ذلك. بل إن مصطلح مابعد الحداثة نفسه لم يلق رواجا كبيرا في اللغة الفرنسية، على عكس ما هو عليه الحال في اللغة الإنجليزية وما تأثر بها من اللغات، وهذا على رغم أن الكتيب الذي ألفه فرانسوا ليوطار سنة 1979 حول الوضع مابعد الحداثي كان من بين الكتب القليلة التي ساهمت في انتشار المفهوم عبر العالم، ما عدا فرنسا بطبيعة الحال.

كيف نفسر هذه المفارقة؟ من بين التفسيرات التي يعتمدها أحد الدارسين أن الثقافة الفرنسية لم تكن في حاجة إلى مصطلح مابعد الحداثة نظرا للمفهوم الذي كانت تعطيه هي للحداثة. فالحداثة، بالمعنى الفرنسي، أي البودليري النيتشوي، كانت «مابعد حداثية» على الدوام. إنها قامت أساسا على الاستعمال الحذر لمفهوم التقدم كمحرك للمجتمع. على هذا النحو فالمحدثون الفرنسيون كلهم مابعد حداثيين. معنى ذلك أنهم لم يفهموا الحداثة كتوقف عند لحظة لها مقوماتها الثابتة، ومعناه أنهم فهموا الحداثة كحركة انفصال ما تفتأ تتجدد، ومعناه

أيضا أنهم أقحموا البعدية داخل حركة التحديث ذاتها، فنظروا إلى «مابعد الحداثة» على أنها حداثة الحداثة.

إن فهمنا الحداثة على هذا النحو، لن يتعلق الأمر بانتظار مرور «حقبة» لبلوغ أخرى، ولا بتجاوز الماقبل لارتياد المابعد، وإنما باقتحام ذاك الذي من شأنه أن يجعل المابعد يتغلغل في الحاضر ليقوم ضد الراهن.

32. المفعول الفلسفي للتحليل النفسي

بحلول الذكرى المائة والخمسين لميلاد سيغموند فرويد عاد الجدال من جديد حول مدى أهمية التحليل النفسي، وقيمته «العلمية»، وما إذا استطاعت فرضياته أن تصمد أمام ما عرفه الطب النفسي وعلوم الجهاز العصبي من تطورات.

لو أن التحليل النفسي كان مجرد «علم» بالنفس جديد لحسم أمره منذ زمان، وربما منذ زمان فرويد. إلا أنه بالضبط ليس مجرد علم. لكنه ليس كذلك مجرد طريقة للعلاج، ولا هو مجرد فلسفة. إنه هزة فكرية من تلك الهزات الكبرى التي سماها فرويد نفسه بـ«الجرح»، وقاسها على الجروح التي عرفها الفكر الغربي على يد كوبيرنيك وداروين، مثلما سيقيسها فوكو، فيما بعد، على تلك التي خلفها ماركس ونيتشه.

الوضعية الابيستمولوجية لأي فرع من فروع المعرفة تنتهي بأن يحسم في أمرها، والفرضيات العلمية تدحض وتفند، أما الجروح الفكرية فهي لا تضمد.

لم نعد اليوم نتساءل عن القيمة العلمية لفلك كوبيرنيك، إلا أننا لا نستطيع، مهما حصل، أن ننكر الهزة الفكرية التي أحدثتها «الثورة الكوبيرنيكية» في الفكر الغربي، وفي منهج

المعرفة على الخصوص كما بين كنط. قس على هذا ما تم مع داروين، وأيضا مع فرويد.

بهذا المعنى فليس التحليل النفسي تأويلا جديدا للجهاز النفسي، وإنما هو نظرية جديدة في التأويل ذاته كما بين فوكو. إن فرويد لم يأت بأفكار جديدة، وإنما غير بنية التفكير ذاتها، وبدل طبيعة العلامة، والكيفية التي كانت تؤول بها.

تم ذلك أولا، وكما أظهر فوكو، بتغيير المكان الذي تتوزع فيه العلامات فتتحدد بموقعها فيه. مع فرويد غدت العلامات «تتدرج في مكان غير متجانس، وحسب بعد يمكننا أن نطلق عليه بعد العمق الخارجي». إن اكتشاف اللاشعور ليس اكتشافا لأغوار جديدة. والتحليل ليس علما بالبواطن. إنه إعادة نظر في جدلية الظهور والاختفاء، وتفكيك للثنائيات باطن/ ظاهر، عمق/ سطح. إذا كان التحليل علما بالأعماق، فلأن العمق ذاته لم يعد «إلا السطح وقد انثنى». العمق «سر مطلق السطحية».

الركيزة الثانية التي تقوم عليها هذه الهزة هي انعدام الواقعة الخام ونفي درجة الصفر للمعنى. كل «الأشياء» أصبحت تعني وتدل، و«ليس هناك عنصر أول ينبغي أن ينطلق منه التأويل»، لأن العناصر كلها تكون في الحقيقة تأويلا. كل موضوع من موضوعات التأويل أول من قبل. ولا يمكن للتأويل أن ينصب إلا على تأويل سابق. وما يربط التأويلين ليس علاقة هدنة وسلام، وإنما علاقة قوة وعنف. كل تأويل يستحوذ على التأويلات السابقة «فيقلبها ويقلبها» و، سيقول نيتشه، «ينزل عليها ضربات المطرقة».

وما ذلك إلا لأن العلامة تتمنع ولا تعطينا ذاتها. إنها تضمر، بكيفية غامضة «نوعا من سوء النية»، على اعتبار أنها

تأويل يأبى أن يقدم نفسه كذلك. فلا سبيل إليها إلا باللف والدوران والمراوغة.

هذه هي الرجة الفرويدية، وهذه هي حياة المعاني عند فرويد: إنها حياة باطنة ظاهرة، بناءة هدامة، هادئة متوترة، واضحة غامضة، منكشفة متسترة. والأهم من كل هذا أنها ماضية حاضرة: قيل عن اللاشعور إنه لازماني. وقد بين جاك دريدا أنه كذلك بالنسبة للمفهوم الميتافيزقي عن الزمان. أما بالنسبة للمفهوم الجديد الذي أرساه فرويد فإن اللاشعور هو الزمان عينه، لكنه ليس زمان الميتافيزيقا الذي تتعاقب لحظاته وتنتظم وفق أنماط متتالية، وإنما الزمان الجينيالوجي الذي تتعاصر أنماطه خارج بعضها البعض «بحيث لا يغدو الحاضر هو الآن الذي يمر، بل ذاك الذي يمتد بعيدا حتى يبلغ المستقبل الذي يستجيب للماضي».

33. محراب جديد

أعلنت المنظمة الأميركية (براي لايف) على موقعها على الأنترنيت أن رجال دين سيجتمعون أمام محطة للوقود في واشنطن للصلاة من أجل خفض أسعار الوقود. وقالت مؤسسة الموقع (ويندا رويستر): «نأمل أن نرى ونسمع بعض أقوى المبشرين في البلاد مجتمعين أمام محطة للوقود في عاصمة الولايات المتحدة للابتهال إلى الله».

ليس ما يثير في هذا الإعلان عدم فصله الديني عن الاقتصادي، فقد عودنا المجتمع الأميركي، في مختلف مستوياته، هذا النوع من الربط. بل إنه مافتئ في الأحقاب المتأخرة يرد كل الظواهر، حتى الطبيعي منها، إلى «عوامل» خارقة للطبيعة،

فيخلط لغة السياسة والاقتصاد بلغة الدين، ويرى في كل ما يجري صراعا مانويا بين قوى الخير وقوى الشر. إن ما يشد الانتباه هنا هو المكان الذي يعينه الإعلان فضاء للابتهال إلى الله. فالملتقى الذي يضرب عنده الموعد ليس ما ألفناه فضاءات للابتهالات، ليس البيعات ولا المساجد ولا الكنائس، وإنما هو محطة الوقود. فكأن الإله المتوسل إليه هنا ليس الإله الإبراهيمي الذي يتوجه إليه عادة في تلك الأماكن المقدسة، وإنما هو إله آخر محراب الابتهال إليه لا يبعد عن «معين» الذهب الأسود.

ذكرني هذا الإعلان بما كان كتبه أستاذان باحثان بالمدرسة الوطنية الفرنسية للاتصال عن الشبابيك الأتوماتيكية التي توزع الأوراق النقدية. فقد بين هذان الباحثان أن هذه الشبابيك غدت «أكشاكا لديانة افتراضية»، فأصبحنا «نقصدها» كلما شعرنا بحاجة إلى المال، حتى أنه لم يعد باستطاعتنا اليوم التخلي عن ممارسة هذه الشعائر الدينية الجديدة التي تجعلنا نقصد في ركن الشارع محراب الشباك الأتوماتيكي كي نقف أمامه بكل خشوع «نعترف» له بوضعيتنا، ونكشف له عن أسرارنا، ونلتمس منه معونتنا. فإذا كان الإنسان فيما مضى يتوجه بورع وخشوع إلى بليتوس، إله الغنى، فإنه يتوجه اليوم إلى «الآلة المقدسة» كي تمده بالذهب الأصفر. وها هو الآن يدعى إلى محراب جديد عسى أن تعبد له الطريق نحو الذهب الأسود.

34. الديموقراطية المستحيلة

كتب جاك دريدا: «أن تكون ديموقراطيا هو أن تقرن دائما أفعالك بالاعتراف بأنك في مجتمع غير ديموقراطي». الديموقراطية إذاً وضع يائس. وهو لا يمكن إلا أن يصاحب

بشعور بالنقص وعدم الاكتمال، بل باستحالة التحقق. والمفارقة هنا هي أن هذه الاستحالة هي الغذاء الحقيقي للديموقراطية. فالديموقراطية لا تكون إلا عندما لا تكون. إنها من الأفعال المستحيلة، شأنها شأن العقلنة والنقد والتحديث والإبداع... كل هذه الأمور لا تعمل إلا في حالة من التأزم، إلا مع شعور بالأزمة. إنها بنات أزمات.الديموقراطية الحقيقية لا تنفصل عن أزمة الديموقراطية، والعقلانية لا تنفصل عن أزمة العقلانية، والإبداع مشدود إلى أزمة الإبداع.

بهذا المعنى فلا تعني الأزمة توقفا ولا ندرة، وإنما حركة وغليانا و«ازدهارا». الأزمة هي تلك الحال التي تتأجج فيها روح التغيير، ويحتد فيها الجدال، ويترعرع فيها النقد، و«تبنى» فيها الديموقراطية ويزدهر فيها الإبداع الحقيقي.

يؤكد التاريخ صحة هذا الاقتران، فكل الفترات التي عرفت محاولات لإرساء الديموقراطية في مختلف صورها كانت فترات أزمات، وكل مساعي التحرر والانعتاق صوحبت بفترات توتر وصراع وتأزم. وليس مرد ذلك فحسب المقاومات «الخارجية» التي تعترض الدمقرطة والتحرر والتحديث والانعتاق، وإنما مرجعه أيضا وربما أساسا «طبيعة» الديموقراطية والتحرر والعقلانية والتحديث، فهذه الأمور تنطوي علي عوائقها الذاتية،ليس بمعنى أنها تعوق ذاتها وتعترض سبيل نفسها، وإنما بمعنى أنها تنظر إلى نفسها كمقاومات، وتعتبر أن وجودها نفي وسلب أكثر منه إثباتا وإيجابا. إنها تحس بالعوز كلما ازدادت غنى، وبالظمأ كلما ازدادت ارتواء، وبالنقصان كلما ازدادت اكتمالا، إنها لا تتحقق إلا عندما يتعذر تحققها، ولا تكون بالفعل إلا عندما لا تكون.

35. أيّ مستقبل للفلسفة في العالم العربي؟

لن نتساءل بدورنا عما إذا كان العالم العربي قد عرف، أو يعرف الآن فلاسفة بالمعنى التقني للكلمة. إذ أن هذا النوع من التساؤلات لا يفضي إلى أجوبة، وغالبا ما يفتح أسئلة أخرى أشد تعقيدا. إلا أن السبب الأهم لاستبعاد هذا التساؤل في نظرنا، هو أن الفلسفة ليست مجرد أسماء أعلام، ولعلها ليست أساسا أسماء أعلام بقدر ما هي مناخ فكري. فقد تكون هناك فلسفة من غير أن يوجد فلاسفة بالمعنى التقليدي للكلمة. وربما يصدق هذا كثيرا على الفكر المعاصر حيث نلفي الفلسفة عند غير أهلها: نلفيها عند أصحاب النقد الأدبي والدراسات اللسانية، وعند «علماء» الأنتربولوجيا والتحليل النفسي، عند المؤرخين ودارسي الأساطير. الفلسفة اليوم تعيش من/ و في هوامشها. وأكبر «انتعاشة» عرفتها الفلسفة بعد «اكتمالها» لم تأت على أيدي من عهدنا تصنيفهم فلاسفة، ولم تترعرع في فضاءات الفلسفة المعهودة، وإنما انبثقت من المقاهي والنوادي، وعند أهل الفن ونقاد السينما والصباغة، ولنا في ماركس ونيتشه ودو سوسور وبلانشو وأرطو وليفي-ستروس وبارط وفوكو أمثلة دالة على ذلك.

وعلى رغم ذلك، فحتى إن نحن لم نتساءل عن الفلاسفة واكتفينا بالتساؤل عن هذا المناخ فلن يكون جوابنا ايجابيا بطبيعة الحال، إذ أن عوائق متشعبة تحول دون توفر ذلك، فالفلسفة تعاني في وطننا العربي حصارا ونبذا وتهميشا. فهي إلى اليوم لا تكاد تدرس في بعض الأقطار العربية. وهي، في أخرى، تدرس في التعليم العالي من غير أن يمهد لها في الأطوار السابقة لهذا التعليم. وحتى في الأقطار التي يسمح لها فيها بالحياة فهي تعاني

من ضعف المقررات وتقادمها، وندرة المراجع والافتقار إلى الأمهات.

إذا أضفنا إلى كل هذا، المناخ السياسي والإيديولوجي الذي تعرفه كثير من الأقطار العربية، والذي لا يظهر أنه مناسب لتوفر مثل هذا المناخ، تبينا أن عوائق متعددة ومتشعبة تحول دون ازدهار «المناخ» الفلسفي المنشود.

كيف السبيل إلى «خلق» هذا المناخ إذا؟ لقد سبق للفكر الأوروبي أن واجه الجمود الفلسفي الذي عرفته معظم الجامعات الأوروبية بإحياء الفلسفة خارج الجامعات، وعلى هامش مؤسساتها الرسمية. فترك «التقليد» للفضاءات التقليدية وجاء الانفتاح من «خارج»، ترك التقليد للسوربون وجاء الانفتاح من الكوليج دوفرانس، ترك التقليد للفلاسفة «الرسميين» وجاء الانفتاح على يد المؤرخين والتحليليين ونقاد الأدب ودارسي الأسطورة ومؤرخي الأديان. لقد تم إدخال الفلسفة إلى الدراسات والتدريس في «خروجها» ذاته، تم إحياؤها في «موتها».

فلو نحن أردنا أن نستفيد من «الدرس» الفلسفي المعاصر فربما وجب علينا، أولا وقبل كل شيء، أن نفتح دراساتنا الأدبية والتاريخية والنفسية واللغوية والاجتماعية والتربوية على الفلسفة، أي على الثورات الفكرية المعاصرة كما تمت عند مالارمي وفرويد وداروين ونيتشه وسوسور ومدرسة الحوليات ... الأمر الذي يحقق غرضين اثنين: متابعة فعلية للحداثة الفلسفية، وفتح النوافذ لكي تتمكن الفلسفة من أن تقتحم حياتنا ومدارسنا ومجتمعاتنا حتى وإن ظلت الأبواب الكبرى موصدة دونها.

36. «المتزرفون» المشرئبون

«التزرّف» مصدر لفعل تزرّف، المشتق من الزرافة، وهو بطبيعة الحال، فعل نادر الاستعمال، إلا أنني أقترحه هنا ترجمة للفظ فرنسي، نادر الاستعمال هو كذلك، وأعني فعل girafer، وهو الفعل الذي كان برنار بيڤو قد اقترح على أكاديمية اللغة الفرنسية إدخاله إلى القاموس الفرنسي، وقد استقاه من الفرنسية المتداولة في أحد البلدان الإفريقية الفرانكفونية حيث يستعمل دلالة على ما يقوم به التلميذ الذي يحرك عنقه حركة الزرافة ليسترق نظرة إلى ورقة التلميذ الذي بجواره.

الاقتراح يبدو في محله. عيبه الوحيد ربما هو أنه لا يستثمر، بما فيه الكفاية، كل الدلالات الغنية التي يمكن أن تعطى للفعل girafer. وهي تعود، بطبيعة الحال، للإمكانيات الفريدة التي يتوفر عليها هذا الحيوان العجيب الذي يستطيع أن يتطلع إلى أفق يعلو على كل الآفاق. لذلك يبدو لي أن هذا الفعل يمكنه كذلك، أن يعبر أدق تعبير عن فئة من مثقفينا الذين أصبحوا، هم كذلك، «يتطلعون إلى أفق يعلو على كل الآفاق»، ولا ينفكون «يتزرفون»، فما أن يشغلوا وظيفة حتى يشرئبوا إلى غيرها، وما أن يحتلوا موقعا حتى يبحثوا عن غيره.

لا يعني ذلك أنهم يقومون بوظيفة ويتطلعون إلى ما هو أرقى. وإلا لما اقتضى الأمر استحداث لفظ مناسب جديد. ذلك أن «التزرّف» ليس هو التطلع. فهؤلاء لا يحاولون القيام بوظيفتهم وإتقانها عاملين بذلك على الارتقاء بها والارتقاء بأنفسهم إلى ما هو أحسن، وإنما يأخذون منذ البداية، بل قبل البداية، في التطلع و«التزرّف».

كان اليونان يحددون الفضيلة بأنها إتقان الفعل وكماله

الطبيعي. فبما أن الكائن عندهم ينطوي على ممكناته، وبما أن الغاية مبدأ وعلة وطبع، فإن الفعل كان هو تحقق الفعل. والفضيلة إتقان ومهارة، الفضيلة هي الكمال الطبيعي. لكن، حينما ستتغذى الأخلاق على الديانات السماوية، ستغدو الفضيلة اجتهادا لامتناهيا، ويصبح الفعل الفاضل تطلعا لامتناهيا لما هو أرقى، أو مجاهدة لا تأتي على نهاية. سيغدو الكائن هنا منطويا على ممكنات، وهي ممكنات لامتناهية، ولكن ذلك لا يعني أنها لا تتحقق. كل ما هناك تحقق لامتناه للممكن.

الجديد عند مثقفينا الجدد هو أن الكائن في نظرهم صار مجرد ممكنات. وهم لا ينظرون إلى أنفسهم كسلسلة من التحققات المتفتحة المتطلعة إلى المستقبل، وإنما كممكنات لا حاجة لها إلى التحقق، أو على الأصح ليس في وسع أية وظيفة أن تحققها. كأنهم ينظرون إلى أنفسهم كممكنات خالصة. فليس في وسع أية وظيفة أن تتشرب إمكانياتهم.

لا علاقة لهذه «الظاهرة» بما سمي انبطاحا في وقت سابق. كما لا علاقة لها بما يسمى انتهازية. ذلك أن «التزرف» ليس اختيار نهج بعينه، ولا هو تصيّد أيّة فرصة سانحة. إنه، بالأولى، استعراض للفرص من غير قناعة ولا اقتناع بأن فرصة بعينها هي المواتية المناسبة، ما دام الملائم المناسب معلقا في مستقبل لن يجيء ولن يشبع ولن يرضي.

37. هل تعيد فرنسا ما عرفته في 1968؟

كثيرة هي أوجه الشبه الظاهرية بين ما تعرفه شوارع

فرنسا الآن وجامعاتها وطلابها ، وما عرفته جيلا فيما قبل. فهل يعيد التاريخ هنا نفسه؟ وهل تشكل أحداث 2006 ما عرفته سنة 1968؟

أحداث 68 كانت هزة اجتماعية وسياسية وثقافية عميقة. ولم تكن مجرد مطالب نقابية، لم تكن مجرد تعبير عن تخوف الفرد وعدم طمأنينته على مستقبله، لم تكن مجرد شغب وإحراق وتكسير، وإنما كانت «ثورة» لها مفكروها وزعماؤها ورموزها. من ورائها كان هناك فكر متكامل هو ما دعي فيما بعد «فكر 68». هذا الفكر كان إعادة نظر عميقة في ثوابت عاشت عليها أجيال سابقة، كان إعادة نظر في مفهوم الثورة ذاته، في مفهوم السلطة، في مفهوم المثقف، في مفهوم الجامعة، في منطق التاريخ، في النظرية، في المجتمع، في السجن، في الجنس، في الجسد...

أما الآن فيبدو أن لا شيء وراء ما يحدث، فلا أسماء فكرية، ولا رموزا ثقافية. بل إن الشعارات المرفوعة لا تكشف عن فلسفة كامنة وراء ما يحدث. أو لنقل إن الفلسفة الثاوية وراء الحركة الجديدة هي غياب الفلسفة.

فلسنا هنا أمام براكسيس يجسد نظرية ولا أمام نظرية تؤول العالم وتريد أن تغيره. فهذا الجيل لا يريد أن يحول العالم وإنما أن ينغمس فيه. كان الجيل السابق يرفع شعار «نقد المجتمع الاستهلاكي»، أما هذا فيريد أن يستمتع به. انه لا يريد إلا أن ينال نصيبه من الدنيا. لا عجب ألا تعود رموزه هي هي، وحتى إن ظلت هي نفسها مبنى فقد تغير معناها. فـ«تشي غيفارا»، على سبيل المثال، لم يعد بالنسبة إلى هذا الجيل نموذجا ثوريا، بل غدا مجرد أغنية جميلة تردد، مجرد صورة تزين القمصان. لم يعد الأمر يتعلق بذوبان الفرد في النموذج، في «القضية»، وإنما غدا

الفرد نموذج نفسه، وتحول التاريخ إلى لحظة.

كان جيل 68 يرفع شعار «أنا القضية»، أما الآن فنحن أمام جيل جديد يردد «القضية أنا، وأنا أوّلاً وقبل كل شيء».

38. اللباس والهوية

الثياب، على حد تعبير هيجل، هي ما يصبح به الجسم دالا، أي حاملا لعلامات خاصة. هذه العلامات تشير إلى مهن وحرف، كما قد ترد إلى أحوال نفسية واهتمامات عملية، بل إنها تحيل إلى مكانة ضمن التّراتبية الاجتماعية. إلا أن ما عرفته بعض المجتمعات كالمجتمعات الأوروبية من إصلاحات وثورات جعل اللباس فيها يفقد شيئا فشيئا كثيرا من هذه الدلالات. ورغم ما طبع القرن التاسع عشر بصفة عامة من تشبث بقيمة التمّيز، وابتداع لألبسة مميّزة، وانتهاج لموضات متقلبة، إلا أن ميلا عارما أخذ يسود في اتجاه توحيد الملبس الذي غدا اليوم ينحو نحو إلغاء الفروق حتى بين الجنسين.

ورغم أن مجتمعاتنا العربية تعرف صدى هذا المد التوحيدي إلا أننا مازلنا نعتبر أن اللباس علامة على هويتنا(السياسية والثقافية والدينية) إن لم يكن جزءا منها.

ولعل خير وسيلة لخلخلة هذه «الهوية» اللباسية هو الكشف عن حركة تكوّنها. خير وسيلة لتجاوز الميتافيزيقا هي اقتحام أبواب التاريخ الذي يعلمنا «أن وراء الأشياء هناك شيء آخر، لكنه ليس السر الجوهري الخالد للأشياء، بل سر كونها بدون سر جوهري، وكون هويتها قد أنشئت إنشاء.» فلو استعنّا بمختبر التاريخ لتبيّن لنا أن لهويتنا اللباسية، شأن هوياتنا الأخرى، جذورا في التاريخ، وأنها تحولت بتحوله وتطورت بتطوره، وأنها لم تكن دوما على

ما هي عليه، وأننا نحن كنا من غير أن تكون هي.

لنأخذ حالة المغرب مثالا، ولنتوقف عند بعض الملاحظات التي يجملها المؤرخ عبد الله العروي حول تطور اللباس في المغرب الأقصى. يلاحظ العروي أن اللباس المغربي تطور في انسجام مع التوجّه السياسي للبلاد. فعندما كان المغرب منفتحا على التيارات الخارجية اتخذ اللباس طابعا متوسطيا فأندلسيا فعثمانيا. وعندما كانت البلاد تنغلق على نفسها، كان المغرب يفضل أن يلبس لباسا مميّزا. عند بداية القرن التاسع عشر أقر السلطان مولاي سليمان اللباس الذي كان يعتقد أنه لباس النبي، معتقدا أن الاهتداء بالسنة النبوية ينبغي أن يشمل جميع مظاهر الحياة بما فيها الملبس. إلا أن بداية القرن العشرين عرفت في عهد السلطان عبد العزيز، وتحت تأثير الأتراك، إصلاحات محتشمة وتحولا في هذا المضمار. وعندما قامت الحركة الوطنية ضد الاستعمار اتخذ زعماؤها لباسا في البداية الجلباب الريفي، المائل إلى القصَر، إعجابا بثورة عبد الكريم الخطابي، إلا أنهم سرعان ما حولوه إلى جلباب بورجوازي ذي طابع حديث، وهو الجلباب المعروف اليوم الذي أشاعه الملك محمد الخامس، وهو الذي أخذ يُعرف باللباس «الوطني».

وعلى رغم ذلك، فإن بعض قادة الحركة الوطنية أنفسهم، وخصوصا أولئك الذين تشربوا منهم الثقافة الغربية، لم يجدوا حرجا في أن يجلسوا أمام مائدة المفاوضات حول استقلال المغرب باللباس «الأوروبي». وهذه الازدواجية مازالت إلى اليوم تطبع اللباس المغربي على العموم. فأنت ترى الشخص نفسه يلبس اللباس «الوطني» في محافل بعينها تأكيدا لهويته الثقافية أو الدينية أو السياسية، ويلبس غيره في مناسبات أخرى.

فاللباس عندنا مازال يتحدد بعوامل تفوق المهنة والرتبة والجنس، ويتخذ دلالات سياسية، بل وأحيانا أنطلوجية تمس هويتنا وتحدد ذواتنا. بل إن «علمانية» الملبس ذاتها قد أخذت تتراجع ليعود للباس معنى يتجاوز السياسة والمجتمع، وليضع الإنسان، لا ضمن تراتبية اجتماعية فحسب، وإنما ضمن تدرّج كوسمولوجي ومقامات كونية.

39. الكتابة من وراء القبر

صار من المألوف عندنا، بعد رحيل الكتّاب الكبار، أن ننتظر بشيء من الشغف ظهور أعمالهم اللاحقة Œuvres posthumes اعتبارا منا أنها قد تلقي بعض الأضواء على ما سبق أن نشروه، هذا إن لم تفُقه أهمية، في بعض الأحيان، فتجعلهم قادرين أمواتا أن يتفوّقوا على أنفسهم أحياء.

ليست الأعمال «اللاحقة» بالضرورة هي الأعمال التي لم يستطع المؤلف أن يكمل إنجازها. فقد تشمل مخطوطات جاهزة لم تنل رضا صاحبها، أو مشاريع أعمال مجهضة تحولت إلى مشاريع أخرى، كما قد تضم مجرد مسودات لم ترق بعد إلى مستوى «النص». كما أن هذه الأعمال ليست مجرد «أوراق ذابلة» انتعشت بعد الموت، فقد تفوق قيمة، أو كمّا على الأقل، ما نشره المؤلف خلال حياته.

و على أية حال، لنا في تاريخ الفكر والأدب ما يؤكد هذا الاعتقاد. فمن المفكرين من «نشر» ميتا أضعاف ما نشره حيا: فهذا فيتجنشتاين لم ينشر خلال حياته إلا رسالته المنطقية-الفلسفية، بينما لم تكد المنشورات التي أعقبت وفاته تتوقف. وهذه مخطوطات ماركس لسنوات 1843 و44 و45 تنال من الحظوة

والعناية ما لم تنله كتابات نضجه. وهذه بعض شذرات نيتشه قد اتخذت، بعد موت صاحبها، مسارا لم يك ليتوقعه. وقريبا منا ما نُشر لرولان بارط، أو لميشيل فوكو بعد وفاتهما، وما يُنشر الآن لجيل دولوز.

الجديد عند أمثال هؤلاء الأخيرين أن النشر «اللاحق» غدا يتجاوز المكتوب ليطال المنطوق، ويشمل كل ما «أثر عن المؤلف من قول أو كتابة»، وصار يضم الاستجوابات الصحفية، والتصريحات الإذاعية والتلفزيونية، والمحاضرات والدروس الشفوية... فكل ما يمكن أن يحمل توقيع صاحبه «من وراء القبر»، يصبح ذا أهمية، ويغدو مادة قابلة للنشر.

الفرضية الثاوية خلف هاته الكتابة «الأخروية» هي أن الناشر يتدخل بين المؤلف والقرّاء ليقول للكاتب الرّاحل: «إنّ ما أخضعته لرقابتك الشّعورية، وما حكمت عليه بالدفن قبل الحياة، لا ينبغي أن يدفن معك. فما «تركته لقرض الفئران» قد يفوق أهمية ما افترضته أنت ذا أهمية. فربما تجدّدت الظروف وتغيّرت الملابسات لتتخذ مسوداتك قيمة لم تكن لتخطر لك على بال. وعلى أية حال، فلست أنت المسؤول عن هذه المسودّات، ولا أنت «مالكها» ولا المتحكم في معانيها. لست أنت الذي يُوكل إليك أمر الحكم النهائي عليها، وإنما هم القراء».

الخلاصة إذاً أن الأمر يجد تبريره في إطار ما تعرفه الشعرية المعاصرة من إعلاء للقارئ، و «موت» للمؤلف.

هذا ما أخذ يتنبه إليه بعض الكتاب الذين أصبحوا يحرصون على «تدمير» مسوّداتهم وإتلافها لوقف «نزيف» الكتابة بعد الموت، ولقطع الطريق أمام النّاشر والقارئ كي لا يتدخلا في عملية «التأليف».

هذا الدفاع الاحتياطي لا يخلو من مبرّر. وهو في الحقيقة محاولة لإعادة الاعتبار للمؤلف وحماية نفسه، أوّلا، ضدّ الناشر الذي غالبا ما يستغل الأمر للارتقاء بكل مسودة إلى مستوى «النص»، والاستفادة ما أمكن من «تركة» المؤلف. ثم إنه، ثانيا، دفاع عن النفس ضد القارئ الذي ينظر إلى المؤلف كما لو كان «محض لاشعور»، وكما لو أنه عاجز عن أن يدرك قيمة مسودّاته أتم الإدراك، غير قادر على أن يتحكم في «لعبة» الكتابة تمام التحكّم.

بيد أن هذا العجز اليوم لم يعد يقتصر فحسب على عدم القدرة على التحكم في الكتابة وحصر دلالاتها، وضبط معانيها، وتحديد قيمتها، وتعيين تواريخ نشرها، وإنما أصبح يطال المكتوب ذاته، بل ويتعداه إلى المنطوق. إن المؤلف غدا عاجزا حتى عن ضبط منتوجه وحصر «أعماله» والتحكم في توقيع اسمه، خصوصا عندما يقع في أيدي اللعبة الإعلامية. ولذا فمهما فعل لابدّ وأن يظل يكتب ويصرح ويعلق على رغمه، ومن «تحت التراب».

40. إنه عالم اللايت

تتعاظم يوما عن يوم في الأسواق الكبرى في مختلف أنحاء المعمور، رفوف السلع التي تقدم للمستهلك على أنها سلع «كاذبة»، كالقهوة من غير كافايين، والسجائر من غير نيكوتين، والجبن والحليب والزبدة من غير دهون، والمربيات من غير سكر، والجعة من غير كحول... وكل تلك السلع التي تحمل اسم اللايت.

اللايت هو المنتوج الذي أعيد إنتاجه بحيث يفقد أي شيء إلا اسمه، فقد يضيع لونه وطعمه، بل حتى مفعوله ونفعه، إلا

أنه يظل يحمل الاسم. وهو لا يتستر وراء آليات معقدة لإخفاء الخدعة، بل يقدم نفسه إلى المقتني، وبكل وضوح، على أنه ليس هو. فليست خدعة اللايت وليدة تشييء واستلاب. إنها ليست خدعة لاواعية، بل خدعة مكشوفة تحت الأضواء المشعة لرفوف السوبر ماركت. خدعة لايت. إنها ليست خدعة «السوق»، وإنما خدعة «السوبر سوق».

لكن، ما الذي يجعل المستهلك مع ذلك يتشبث بالمنتوج اللايت ويبحث عنه رغم وعيه المسبق بـ«الخدعة»، بل رغم علمه بأنه سيدفع أثمانا تفوق بكثير ما يدفعه مقابل السلع «الصادقة»؟

ليس من شك في أن كل مستهلك لا يقتني السلعة إلا لكونها تشبع رغبة. إلا أن الرغبة هنا لا تنصب على السلعة ذاتها وعلى ما يترتب عن استهلاكها، وإنما على ما يتمخض عن اقتنائها، أي على كونها تعطي مقتنيها الشعور أنه غير محروم، وأنه يشبع كل رغباته مثل الجميع. إنها تمكنه من أن يقنع نفسه أنه يقتني «الاسم» الذي يستهلكه غيره، وأن بإمكانه، ومهما كانت ظروفه، أن يحتسي مثل الجميع، القهوة والشاي، ويشرب الكوكا والجعة، ويستهلك الزيوت والأجبان، ويأكل اللحوم والمربى... و هو يدرك أن هاته السلع، رغم «خدعتها» فهي تفضل مثيلاتها «الحقيقية» لما تحققه من «عدالة استهلاكية»، فتسوي بين من له الحق في الاستهلاك وبين ما عداه.

لا يستجيب اللايت إذاً لحاجات بيولوجية طبيعية رغم أنه غالبا ما يربط بالجانب الصحي. إنه يشبع بالأولى رغبات اجتماعية ثقافية. لذا فهو يصر كل الإصرار على الاحتفاظ باسم المنتوج حتى وإن كان التحويل الذي يلحقه به تحويلا جذريا، علما بأن ما يهم في هذا العالم الجديد هو الأسماء وليس مسمياتها،

ما دام في وسعها أن توفر وهم الاستهلاك وتحقق وهم الإشباع وتضمن وهم العدالة.

المحتويات

لا يكفي أن نعزو عجزنا عن فهم ما غدا عالمنا يعرفه من تحولات إلى عوامل إيديولوجية ونقول إن ذلك راجع لانهيار النظام العالمي «القديم»، وتفكك المعسكر الشيوعي، ولما أصاب منظومتنا الفكرية التي ركنا إليها لمدة غير قصيرة من ارتجاج، لا يكفي كل ذلك ما دام العجز يطال حتى الظواهر الطبيعية التي غدت عقلانيتنا التقليدية أمامها مندهشة إن لم نقل عاجزة. وهاهي الكوارث الطبيعية التي شهدناها منذ قريب، وفي مختلف أنحاء المعمور، تؤكد ذلك وتدعونا، بالتالي، أن نعيد النظر في جهازنا المفاهيمي، وفي المماهاة التي نضعها بين العقل والمنطق والتوازن والنظام.

الثمن 22 درهما